This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

443.5
Rothstein

443.5
Rel

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received 18 July, 1904.

Die

Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen.

Die Genealogie

des

Königs Jojachin und seiner Nachkommen

(1 Chron. 3, 17—24)

in geschichtlicher Beleuchtung.

Eine kritische Studie

zur jüdischen Geschichte und Litteratur.

Nebst einem Anhange:

Ein übersehenes Zeugnis für die messianische Auffassung des „Knechtes Jahwes".

Von

Johann
J. Wilhelm Rothstein,

D. theol. u. phil. a.o. Prof. d. Theologie an der Universität Halle-Wittenberg.

Berlin,

Verlag von Reuther & Reichard

1902.

Divinity School

— Alle Rechte, auch das der Uebersetzung, vorbehalten. —

Der hochwürdigen

theologischen Fakultät der ver. Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

als ein geringes Zeichen herzlichster Dankbarkeit

für die mir verliehene Würde eines

Doctors der Theologie

ehrerbietigst gewidmet.

Vorwort.

Der äussere Anlass zur Ausarbeitung vorliegender Studie wurde mir geboten bei der Vorbereitung einer kritischen Besprechung des letzten (S. 2 genannten) Buches von SELLIN, die inzwischen in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrgang 1902, S. 282—336, abgedruckt und erschienen ist. Die hier eingehend ausgeführten Gedanken beruhen freilich auf Beobachtungen und Erwägungen, die sich mir schon früher aufgedrängt hatten. Sie stehen in kausalem Zusammenhange mit der Arbeit, die auch ich seit Jahren dem Versuche gewidmet habe, eine befriedigende Lösung der verwickelten Aufgaben zu finden, die uns das Deuterojesajabuch in litterarischer und historischer Beziehung gestellt hat und immer wieder stellt. Es ist ein Versuch, die trockenen Daten einer Genealogie lebendig zu machen und, soweit als möglich, in geschichtliche Beleuchtung zu rücken. Dass ich wohl weiss, ein wie problematischer Boden es ist, auf dem ich mich dabei bewege, ergiebt sich aus der Darstellung von selbst; hier möchte ich aber auch zum Voraus nachdrücklichst den Leser darum bitten, beim Lesen und bei der Beurteilung dessen, was ich ihm vorführe, nicht zu vergessen, wie ich zunächst meine Ausführungen betrachtet wissen will. Freilich schliesst das nicht aus, dass ich selbst ein ziemlich grosses Vertrauen den Ergebnissen meiner Erwägungen gegenüber hege und auch in nicht wenigen, nach meinem Dafürhalten wichtigen Punkten Zustimmung zu finden hoffe. Mindestens aber glaube ich hoffen zu dürfen, dass die methodische Seite der Arbeit als berechtigt anerkannt wird und ihre konsequente Durchführung zu einer Reihe von Beobachtungen, Erwägungen und Schlüssen geführt hat, die geeignet sind, den geschichtlichen Boden, auf den wir hier geführt werden, in einer Weise zu beleuchten, dass zugleich auch der Weg gebahnt wird, die umstrittenste und wichtigste Frage, die uns die deuterojesajanische Prophetie aufgiebt, schliesslich zu lösen. Nicht minder darf ich, wie ich glaube, vertrauen, dass die litterargeschichtlichen Ergebnisse meiner Studie eine Förderung der kritischen Arbeit an den hier in Betracht kommenden Schriften enthalten.

Einen weiteren Beitrag dazu zu liefern, ist die als Anhang der vorliegenden Studie beigefügte Skizze bestimmt. Das Bedürfnis, diese kleine Arbeit zu entwerfen und, wenn möglich, noch mit der Hauptarbeit zusammen der Oeffentlichkeit zu übergeben, erwuchs mir unter der erneuten Beschäftigung mit dem ganzen Jesajabuche, wozu mir meine Lehrthätigkeit im verflossenen Wintersemester Veranlassung gab, insbesondere aber aus dem Ergebnis der hier vorgelegten Beobachtungen und Erwägungen, das, wie sich mir immer deutlicher zeigte, in auffälligem und, wie ich meinte, auch für die weitere Arbeit am Jesajabuche und zu seiner geschichtlichen Ausbeutung beachtenswertem Grade mit einem Teil der in der Hauptarbeit mitgeteilten Ueberlegungen und Schlüsse harmonierte. Möge auch diese kleine Arbeit freundliche Aufnahme finden und sich ihr Inhalt in Gemeinschaft mit der ihr voraufgehenden Studie als eine wirkliche Förderung der Forschung zur Lösung der grossen Fragen erweisen, in deren Dienst sich beide stellen wollen!

Halle a. S., am 5. Mai 1902.

J. W. Rothstein.

Fehlerverbesserung.

S. 26, Z.	12	v. o.	lies:	hört statt hörte
„ 66, „	13	v. o.	„	Thatsächlichkeit
„ 67, „	6	v. u.	„	für, st. hier
„ 69, „	11	v. o.	„	יהורה
„ 71, „	9	v. u.	„	erscheine st. erscheinen
„ 76, „	8	v. u.	„	Erfüllung st. Erfüllungen
„ 122, „	16	v. o.	„	einer st. eine
„ 129, „	19	v. o.	„	redaktioneller st. redaktionelle
„ 142, „	22	v. o.	„	Gerichte st. Gerichts.

Es bedarf keiner besonderen Erweisung der längst erkannten Thatsache, dass der Text des genealogischen Verzeichnisses der Davididen in 1. Chron. 3 mehrfach fehlerhaft überliefert ist. Diese Thatsache muss uns natürlich bei der historisch-kritischen Ausnutzung seiner Angaben zu ernster Vorsicht gemahnen, aber sie erlaubt uns auch, den Umfang der Fehlerhaftigkeit des Textes für noch grösser zu halten, als man bisher annahm, und daraus für eine weitergehende geschichtliche Verwertung der Angaben Nutzen zu ziehen. Auf wie schwankendem Boden wir uns hier freilich bewegen, zeigt uns schon die auf Grund der Nachrichten im 2. Königsbuche erkennbare Verwirrung in den Angaben der Verse 15 und 16. Allerdings halte auch ich es für möglich, dass Benzinger („Die Bücher der Chronik" in Martis Handkommentar, S. 12) recht hat, wenn er meint, vielleicht rühre diese Verwirrung von dem Verfasser der Liste selbst her, der aus den ihm zugänglichen Quellen, wozu unsere Königsbücher nicht gehört haben könnten, keine rechte Klarheit über die Verwandtschaftsverhältnisse der letzten Könige zu gewinnen vermocht habe. Es würde dann also nicht alles, woran wir geschichtlich begründeten Anstoss nehmen, auf nachträgliche Verderbnis (dazu könnte freilich יוחנן statt יואחז v. 15 gehören) oder auf glossatorische Eingriffe

irgend eines Späteren (als was man meist den „König“ צדקיה, den angeblichen Sohn des Jojachin, zu betrachten pflegt) zurückzuführen sein. Wir dürfen also auch bei unseren Ausführungen nicht vergessen, mit wie unsicheren Grössen wir es hier zu thun haben, dass demnach unsere eventuellen Schlüsse lediglich hypothetischer Natur sein können.

Erster Abschnitt: Jojachin und seine Söhne.

(1 Chron. 3, 17—19ª.)

Es wird die Ansicht vertreten, dass die Söhne, die Jojachin nach v. 17 gehabt haben soll, alle erst nach der Freilassung ihres Vaters durch Ewil-Merodach i. J. 561 geboren seien. E. Meyer hat sich in seinem Buche „Die Entstehung des Judentums“ S. 78 f. in diesem Sinne ausgesprochen und Sellin ist ihm darin gefolgt, vgl. sein Buch „Serubbabel“ S. 12 und „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde nach dem babyl. Exil“, Bd. I, S. 240. Ich glaube nun, diese Entscheidung der Frage, wann dem Jojachin seine Söhne geboren wurden, sei nicht ganz richtig und es lohne sich noch ein weiteres Eingehen auf dieselbe. Man hat, soweit ich sehe, bisher noch niemals auf eine zur historischen Deutung und Verwertung geradezu herausfordernde, merkwürdige Thatsache geachtet, die in den Namen der Söhne Jojachins vorliegt.

Zunächst bemerke ich, dass selbstverständlich, wie man ja auch schon längst eingesehen, in v. 17 האסיר zu schreiben ist, und m. E. ist sodann בנו am Ende des Verses zu streichen, da dies, wie v. 10 ff. vgl. mit v. 18 ff. zeigen, nicht gesetzt wird, wenn es sich um die Aufzählung von

Kindern desselben Vaters handelt [1]). Ueberblicken wir sodann die Namen der Söhne Jojachins, so muss uns auffallen, dass die drei letzten Namen sehr bedeutsame Zusammensetzungen mit dem Gottesnamen יהוה bieten, während unter den ersten vier zwar auch noch ein mit יהוה zusammengesetzter Name vorkommt, aber drei andere weniger bedeutsame Kompositionen enthalten, von denen einer sogar rein babylonisch ist. Nun ist dieser eine babylonische Name schon recht auffällig, weil alle anderen Namen rein hebräische Form haben. Man kommt unwillkürlich auf die Vermutung, dass dieser Namengebung eine besondere Veranlassung oder Absicht zu Grunde liegen müsse. Nun mag vorläufig dahingestellt bleiben, welche Form ursprünglich der jetzt sicher arg verderbte Name gehabt hat. Wir sehen ferner zunächst einmal von dem dritten Namen in der Reihe פדיה ab und bringen den babylonischen Namen mit den zwei ersten in enge Verbindung. Dann wird die Eigenart dieser drei Namen im Vergleich zu den drei letzten, mit יהוה zusammengesetzten noch auffälliger. Warum, so muss man fragen, hat Jojachin seinen drei jüngsten Söhnen so bedeutsame Namen gegeben, während er den älteren Söhnen so auffällig abweichende Namen beilegte? Sollte diese Verschiedenheit in seinen Lebensverhältnissen, in seiner Lebenserfahrung, also in zeitgeschichtlichen, für ihn selbst persönlich wichtigen Um-

1) In der syrischen Uebersetzung steht hinter jedem der folgenden Namen (die teilweise recht erhebliche Abweichungen von den im masoret. Texte überlieferten Formen darbieten) בְּרֵה, setzt also im hebr. Text בנו voraus. Das ist, wie ja auch LXX bezeugt, während Vulgata kein Aequivalent für בנו besitzt, auf keinen Fall unserm Texte vorzuziehen, ebensowenig wie es ursprünglichere Textgestalt ist, wenn dort Serubbabel zu einem Sohne Nedabjas gemacht wird.

ständen begründet sein? Zumal die drei letzten Namen machen durchaus den Eindruck, als enthielten sie ein durch zeitgeschichtliche Erfahrung bedingtes Bekenntnis dessen, der seine Kinder mit ihnen benannte, und es scheint, als sei das gleiche bei den vorderen Namen der Fall. Das wird besonders deutlich hervortreten, wenn wir versuchen, den Inhalt der Namen zu analysieren und ihn uns im Zusammenhang mit der Lebenserfahrung Jojachins verständlich zu machen.

Was mit dem Namen שאלתיאל ausgesprochen werden sollte, als ihn Jojachin seinem Erstgeborenen beilegte, kann m. E. nicht wohl zweifelhaft sein. Zur richtigen Deutung des Namens darf an die Worte erinnert werden, die 1 Sam. 1, 27. 28 der Mutter Samuels in den Mund gelegt werden. Wie diese, so hat sichtlich auch Jojachin Veranlassung gefunden, sich von Gott einen Sohn zu erflehen, und besondere Umstände müssen seine Seele bewegt haben, als er seine Bitte erfüllt sah, durch die Wahl des Namens für das Kind die Thatsache für alle Zeiten festzulegen, dass ihm in diesem Kinde eine Bitte von Gott erfüllt sei, dass er es also in ganz besonderem Sinne als ein Geschenk Gottes zu betrachten habe. Die Geburt des ersten Sohnes muss für ihn, den Mann königlicher Herkunft, den wenigstens zeitweiligen Träger der davidischen Krone, nicht blos den Wert der Erfüllung eines durchaus natürlichen Wunsches, überhaupt einen Sohn zu besitzen, gehabt haben, sondern auch den Charakter einer Beruhigung seines Herzens in Bezug auf die Zukunft. Nun darf man die Frage aufwerfen, in welchem Abschnitte seines Lebens lässt sich ein ausreichend deutlicher Anlass finden zur Wahl eines solchen Namens?

Die Antwort, die uns aus den oben genannten neue-

sten Schriften entgegenklingt, lautet, wir hätten diesen Anlass in der Zeit nach dem durch die Entschliessung des Nachfolgers Nebukadnezars herbeigeführten Wechsel im Lebensgeschick Jojachins zu suchen, wovon uns 2 Reg. 25, 27 ff., Jer. 52, 31 ff. berichtet wird. Gewiss liesse sich begreifen, dass Jojachin von dem Augenblicke an, wo er sich wieder freier bewegen konnte, aus der stillen Hoffnung auf eine bessere Zukunft für sein Geschlecht heraus Gott um einen Sohn anflehte und dass er, als ihm ein solcher zu teil wurde, seinen besonderen Empfindungen durch jenen Namen Ausdruck gab. Indes, ich meine, man sollte viel eher vermuten, die Thatsache, aus dem Drucke der langen Gefangenschaft befreit und zu einer, wenn immerhin auch dann noch eingeschränkten, königlichen Ehrung gelangt zu sein, habe ihm, wenn er wirklich von Trieben des Glaubens an Gott, an seinen und seines Volkes Gott erfüllt war, andere Empfindungen und mit ihnen einen anderen Namen für das erste Kind nahe gelegt. Wie sollen wir es verstehen, dass er erst den dritten Sohn nach der an unserer Stelle vorliegenden Reihenfolge mit einem Namen belegte, den man nach meinem Gefühl viel eher bei dem ersten erwarten sollte. Sonderbar ist es ja auch, dass er auch bei dem zweiten Sohne noch keinen Namen wählt, der eine deutliche Beziehung auf die glückliche Wendung in seinem Geschicke enthält. Allerdings liesse sich, wie wir sehen werden, dieser Name allenfalls auch noch begreifen, wenn auch nicht gerade allzu gut, aber höchst sonderbar ist es, dass er dem vierten Sohne einen vollständig babylonischen Namen gegeben haben sollte, nachdem er dem dritten einen Namen gab, der in deutlichster Weise auf die Wendung in seinem Lebensgeschick Bezug nimmt und durch das in ihm enthaltene Glaubensbekennt-

nis diese Wendung auf Jahwe, Israels Gott, zurückführt, und worauf er hernach den ihm weiter geborenen drei Söhnen ebenfalls mit יהוה zusammengesetzte bedeutungsvolle Namen gegeben hat. Mir scheint das alles so sonderbar, dass ich mich nicht bei jener zuletzt auf unsere Frage gegebenen Antwort beruhigen kann. Ich glaube den Anlass zur Wahl des Namens שאלתיאל in einer anderen Zeit des Lebens Jojachins suchen zu müssen. Ich kann die Meinung nicht für richtig halten, alle in unserer Genealogie aufgezählten Söhne seien dem Könige Jojachin erst nach dem Gnadenakte Ewil-Merodachs geboren worden.

E. Meyer sagt a. a. O. S. 79, der babylonische König werde Jojachin ausser den sonstigen Gunsterweisungen auch wohl gestattet haben, sich einen Harem zuzulegen. Gewiss, das ist möglich, aber wir wissen davon nichts. Dagegen wird uns 2 Reg. 24, 15 berichtet, nicht blos Jojachin und die ja politisch bedeutsame Königinmutter, sondern auch Jojachins Frauen seien von Nebukadnezar mit fortgeführt worden. Ueber die Quellenverhältnisse in 2 Reg. 24, 8—17 kann ich nicht anders urteilen als es Kittel in seinem Kommentar über „die Bücher der Könige" (Nowacks Handkommentar), S. 307, thut. Ich halte darum auch v. 15 für eine in gleichem Grade historische Nachricht wie die in v. 12. Sellin in seinem „Serubbabel" S. 12 hebt auch ausdrücklich hervor, dass in dem Bericht über die Exilierung Jojachins wohl von „Königsfrauen", aber nicht von „Königskindern" die Rede sei. Es ist demnach m. E. jener Satz Meyers deshalb abzulehnen, weil er wenigstens das Missverständnis ermöglicht, Jojachin habe erst von jenem Moment an ein Weib oder vielmehr sogar einen Harem gehabt, während er schon bei seiner Exilierung Frauen d. h. einen Harem besass. Ja, wir haben vor-

läufig auch noch nicht den geringsten triftigen Grund zu der Annahme, dass diese Frauen oder doch seine Hauptfrau (um mich so auszudrücken) ihm während der Gefangenschaft überhaupt oder auch nur zuletzt genommen waren. Allerdings, wenn wir 2 Reg. 25, 27 ff. (Jer. 52, 31 ff.) lesen, so sollte man meinen, Jojachin habe die mehr als dreiundeinhalb Jahrzehnte seiner Gefangenschaft im dunklen Verliess, möglicherweise noch mit Ketten gefesselt, zugebracht. Aber, dass das wirklich so gewesen ist, davon wissen wir gar nichts. Von Zedekia hören wir allerdings, dass ihn Nebukadnezar nicht blos habe blenden, sondern auch in Ketten legen lassen (2 Reg. 25, 7), und in der Parallelstelle Jer. 52, 11 lesen wir ausserdem, er habe ihn in Babel in das Gefängnis legen und ihn darin auch sterben lassen. Es mag zufällig sein, dass wir an letzter Stelle für Gefängnis die Bezeichnung בית הפקדות lesen für das sonst geläufigere בית הכלא in 2 Reg 25, 27 (wofür Jer. 52, 31 K^{e}thîb: ב"ה הכלוא und noch sonderbarer Q^{e}rê: ב"ה הַכְלוּא). Immerhin könnte die Differenz des Ausdrucks auf eine verschiedene Art oder einen verschiedenen Grad der Internierung hindeuten. Auch die בגדי הכלא, von denen Ewil-Merodach den Jojachin befreit, brauchten nicht notwendig auf eine Einschliessung in der finsteren Tiefe eines wahrhaften Kerkers hinzudeuten. Ein gewesener König in der Kleidung von Sträflingen war ja schon hart genug gedemütigt, selbst wenn er sich frei bewegen konnte, aber immerhin bei seiner Bewegung sich über einen bestimmten, vielleicht auch äusserlich abgegrenzten Raum nicht hinausbegeben durfte. Ich glaube nicht, dass wir unter allen Umständen bei dem Ausdruck בית הכלא an ein Gefängnishaus in dem bestimmten Sinne, in dem wir uns ein solches vorstellen, denken müssen. Gewiss kann ein solches da-

mit gemeint sein, aber die Bedeutung der Wurzel כלא zwingt uns nicht, ohne weiteres an ein solches zu denken, es könnte auch in jenem weiteren Sinne gemeint sein. Auch die unsichere Textlesart Jer. 52, 31ᵇ: ויוצא אתו וג (diese Worte stehen in 2 Reg. 25 nicht) kann gegen diese Möglichkeit nicht ins Feld geführt werden. Eins wird man allerdings annehmen müssen, dass bis zu jenem Gnadenakt Ewil-Merodachs Jojachin um ein Gewisses schlechter gestellt war als die Könige, die sonst noch in Babel waren, dass man ihn seiner königlichen Würde wenigstens äusserlich und thatsächlich entkleidet hatte und ihn wirklich als Gefangenen behandelte. Von Misshandlungen im schlimmsten Sinne des Wortes braucht darum immerhin noch gar nicht die Rede zu sein. Man muss auch die Möglichkeit ins Auge fassen, dass seine Behandlung nicht von Anfang an bis zu jenem Gnadenakt immer die gleiche gewesen ist. Vielmehr könnte dieselbe aus irgend einem Grunde von irgend wann an eine Verschlechterung erfahren haben und daraus sich erklären, dass Jojachin schwerer gedemütigt worden sei, als die anderen Könige, die sich in Babel befanden, denn ich setze wohl nicht irrtümlich voraus, dass auch diese Könige, von denen in 2 Reg. 25, 28, Jer. 52, 32 die Rede ist, wie der König von Juda besiegte Souveräne waren. Angenommen, diese letztere Möglichkeit entspreche der geschichtlichen Wahrheit, so liesse sich damit noch eine andere Möglichkeit verknüpfen. Es wäre denkbar, dass die Verschlechterung der Lage Jojachins auch eine Störung des unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zwischen ihm und seinen Frauen oder der Gattin-Königin zur Folge hatte, und dass mit dem Gnadenakte des Nachfolgers Nebukadnezars auch diese Störung wieder aufgehoben, gewissermassen also ihm wieder ein familiäres Zu-

sammenleben mit denselben oder derselben gestattet wurde, abgesehen davon, dass ihm infolge der Verschlimmerung seiner Lage, die ihm ja alle Hoffnung für seine eigene, wie für seiner Familie Zukunft rauben konnte, auch wenn ihm ein weiterer persönlicher Verkehr mit seinen Frauen möglich gewesen wäre, Neigung und Antrieb rauben mochte, mit denselben Umgang zu pflegen, dem eine Nachkommenschaft hätte entspriessen können.

Das sind eine Reihe von Möglichkeiten, von denen ich natürlich zugestehe, dass sie bislang noch weit entfernt sind, sich in Wahrscheinlichkeiten umzuwandeln. Indes, vielleicht gelingt es uns doch noch, das eine oder andere zu finden, das geeignet sein könnte, sie der Wahrscheinlichkeit näher zu führen.

Dazu möchte ich nun schon folgende Bemerkung für geeignet halten. Ich frage, ist es wahrscheinlich, wenn Jojachin 597, als er nach kaum einvierteljähriger Regierung gefangen fortgeführt wurde, im Besitze von Frauen, also doch wohl auch im Besitze einer Königin war, dass er mit dieser bis dahin keinen Umgang gehabt haben sollte? Das jugendliche Alter von 18 Jahren dürfte ihn sicher nicht daran behindert haben [1]), schwerlich auch die

1) Uebrigens möchte ich es nicht unterlassen, in Verbindung hiermit auf eine chronologische Schwierigkeit aufmerksam zu machen, die den Vater und Grossvater Jojachins betrifft. Jojakim soll nach 2 Reg. 23, 36 bei seinem Regierungsantritt 609 oder 608 ein Alter von 25 Jahren gehabt haben. Da nun Josia, sein Vater, im Jahre seiner Thronbesteigung d. i. im Jahre 640 acht Jahre alt war, wie 2 Reg. 22, 1 zu lesen ist, so müsste ihm also Jojakim etwa 634 oder 633 geboren sein, d. h. aber, als er im 15. oder 16. Lebensjahre war. An sich ist dies im Orient wohl nicht undenkbar. Aber ob die chronologischen Angaben in Ordnung sind, das ist eine andere Frage. Es ist ja bemerkenswert,

politische Lage, zumal ja bei seinem Regierungsantritt das babylonische Heer noch nicht bis nach Jerusalem herangekommen war, also er selbst auch wohl noch nicht ahnen konnte, so bald seines Königtums verlustig gehen zu müssen. Dazu möchte ich nun noch auf ein anderes hinweisen. Gewiss hat SELLIN recht, auf die Notiz in 2 Reg. 24, 15 den Finger zu legen und daran zu erinnern, dass hier von Königsfrauen, nicht aber von Königs*kindern* die Rede sei. Diese Notiz, vorausgesetzt, dass wir in ihr eine absolut genaue Feststellung der geschichtlichen Thatsache besitzen, lässt sich aber unschwer mit der Annahme vereinbaren, dass Jojachin schon mit seinem Weibe Umgang gepflogen hatte, wofern wir nur die Annahme hinzufügen, dass die junge Mutter mit dem Kinde unter dem Herzen den bitteren Gang ins Elend mitmachen musste, um demselben in der fernen Fremde das Leben zu schenken. Es liesse sich

---

dass der erste Nachfolger Josias, der König Joachas, bei seinem Regierungsantritt erst 23 Jahre alt war, also rund 2 Jahre jünger als sein Nachfolger Jojakim gewesen sein soll. Freilich ist der Umstand nicht zu übersehen, dass beide nicht von derselben Mutter abstammen. Es wäre denkbar, dass die Mutter des Joachas und seines sehr viel jüngeren Bruders Matthanja (Zedekia) die eigentliche Königin war, aber dem Josia später einen Sohn schenkte, als die Nebenfrau, die Mutter Jojakims. Wenn SELLIN (Studien I, S. 250) meint, Jojakim sei „nur durch eine Machination der Landbevölkerung“ und der Mutter des Joachas und Zedekia, der Ḥamuṭal, des Rechtes beraubt worden, an erster Stelle seinem Vater Josia auf dem Throne zu folgen, so beruht diese Ansicht schon mit Rücksicht auf diese Möglichkeit, dass Ḥamuṭal eben die Königin war, auf schwacher Grundlage. Sie wird aber noch schwächer, wenn wir berücksichtigen, in einem wie frühen Lebensalter Jojakim dem Josia geboren sein müsste. Es scheint wirklich geraten zu sein, die Richtigkeit der Angabe des Alters Jojakims bei seiner Thronbesteigung zu bezweifeln.

zur Unterstützung dazu auch auf Jer. 22, 28. 30 verweisen, wo der Prophet zwar im Zusammenhang mit der schweren Bedrohung Jojachins und seiner Mutter in v. 24 f. des unglücklichen Königs Geschick als ein unabänderliches bezeichnet, ja, in poetisch-prophetischer Sprache ihn als עריריי d. h. als kinderlos in die Bürgerrolle eintragen heisst, aber es wäre sehr verkehrt, wenn man wähnte, der Prophet habe ihn als einen Mann bezeichnen wollen, der überhaupt keine Nachkommenschaft habe oder haben werde. Dagegen spricht ja der Wortlaut in v. 28: הוא וזרעו und in v. 30: כי לא יצלח מזרעו aufs deutlichste. Aus v. 28 könnte man sogar zu entnehmen geneigt sein, dass Jojachin damals schon זרע besass. Aber die Form des Ausdrucks in diesem Verse mag mehr prophetisch-rhetorisch sein als Ausdruck des Bewusstseins von einer geschichtlichen Thatsache. Jedenfalls nimmt der Prophet in Aussicht, dass auch „dieser Mann" Jojachin eine Nachkommenschaft (זרע) haben werde, nur kündigt er an, dass niemand von dieser jemals auf Davids Throne sitzen und über Juda herrschen werde.

Gehen wir nun einmal von der Voraussetzung aus, Jojachin habe zwar schon, als ihn das schwere Geschick traf, das dem Propheten Jeremia den gewaltigen Weck- und Mahnruf an das Land (Jer. 22, 29) auf die Zunge legte, Ursache gehabt, auf ein Kind zu hoffen, in Wirklichkeit sei ihm aber die Freude über die Geburt eines Sohnes erst nach seiner Ankunft in Babylonien zu teil geworden, würde es sich da nun nicht recht wohl begreifen lassen, wenn er dem erstgeborenen Sohne einen Namen wie den hier in Frage stehenden שאלתיאל beilegte? Ich meine diese Frage bejahen zu sollen, und zwar bewegt mich dazu folgendes.

Man beachte die (schon oben S. 9 Anm. erwähnte) That-

sache, dass Jojakim einer anderen Mutter als sein Vorgänger Joachas und dessen jüngerer Bruder Matthanja entstammte, also eine besondere Linie in der davidischen Dynastie bildete. Als sodann Jojakim in dem verhältnismässig jugendlichen Alter von 36 Jahren starb und den Thron seinem 18jährigen Sohne hinterliees, was konnte diesem näher liegen, als dass er wünschte, einen Sohn zu besitzen, der dem von ihm repräsentierten Zweig der Nachkommenschaft Josias die Fortdauer auf dem Throne Davids zu sichern vermöchte? Wenn er also in der Hoffnung auf eine Leibesfrucht von seiner Gattin überhaupt Wünsche zu Gott emporsandte, so war es natürlich, dass er um einen Sohn bat. Ja, man könnte fast in der harten Form, in der der Prophet Jeremia davon spricht, dass mit Jojachin auch sein זרע fortgeschleudert werde in das ihm fremde Land und dass niemals daran zu denken sei, dass einer von seiner Nachkommenschaft wieder über Juda herrschen werde, eine Andeutung finden, als nehme derselbe Bezug auf des Königs Hoffnung und als wolle er diese auf alle Fälle als vergeblich kennzeichnen, wenigstens insoweit sich des Königs Hoffnung mit dem Wunsche verknüpfte, den Thron der von ihm vertretenen Linie der davidischen Dynastie gesichert zu sehen.

Aber, so wird man mich fragen, lässt sich denn auch, selbst wenn wir das eben Gesagte als richtig voraussetzen, noch begreifen, dass Jojachin dem erst nach der Katastrophe geborenen Kinde den Namen שאלתיאל beilegte, sollte man nicht erwarten, dass er einen Namen gewählt hätte, in dem die bittere Erfahrung, die er machen musste, und in die das Kind hineingeboren wurde, auch einen Wiederhall gefunden hätte? Doch warum? Es wäre ja doch auch denkbar, dass der König, obwohl er nach Babylonien

fortgeführt worden war, an der Hoffnung festhielt, alsbald wieder heimkehren zu können? Und dass man diese Hoffnung wenigstens in Jerusalem in manchen Kreisen noch hegte, das könnte man ja direkt aus den die Exilierung schon voraussetzenden Worten Jeremias (22, 28. 30) herauslesen. Man darf auch nicht vergessen, dass Jojakims Königtum auf den Willen des ägyptischen Königs zurückging (2. Reg. 23, 34) und sicher auch der Abfall von der Oberherrschaft Babels, der den Jojachin schliesslich ins Verderben riss, nicht ohne die Hoffnung, von Aegyptens Arm geschützt zu werden, unternommen wurde. Lag es da nicht nahe, so lange Aegypten noch nicht von Nebukadnezar überwunden war (vgl. 2 Reg. 24, 7), dass man hoffte, es möchte dieser Macht gelingen, die babylonische Vorherrschaft in Westasien wieder zu brechen, ja, die babylonische Weltmacht überhaupt zu zertrümmern, und es möchte dann auch dem Könige Jojachin wieder die Möglichkeit gegeben werden, heimzukehren und an Stelle des von Nebukadnezar auf den Thron gesetzten Zedekia den Thron zu besteigen? Ich erinnere daran, dass man auch aus den Worten Jeremias, die den Sallum (Joachas) betreffen (Jer. 22, 10—12), allenfalls entnehmen könnte, man habe zunächst in den Kreisen seiner Anhänger noch auf eine baldige Wiederkehr desselben gehofft, — eine Hoffnung, die auch nur dann begreiflich ist, wenn sie sich auf eine erwartete Wendung in den politischen Machtverhältnissen, auf eine mögliche Niederlage der Aegypter stützte.

Nun ist aber noch eins zu beachten. Aus Jer. 29 wissen wir ziemlich sicher, dass man unter den mit Jojachin fortgeführten Juden in Babylonien schon bald, aus irgend welchen besonderen Gründen, aber auch bestärkt durch die Worte von Männern, die sich als Propheten ausgaben,

anfing, sehr lebhafte Hoffnung auf eine baldige Rückkehr zu hegen. Dort lesen wir, wie energisch Jeremia solche Illusionen zu zerstören bemüht gewesen ist. Und dass man die gleichen Hoffnungen auch im Westen, in Juda, hegte, ja, schon glaubte, eine Koalition einleiten zu dürfen, um das Joch des babylonischen Königs abzuschütteln, und wie auch hier Jeremia aufs energischeste warnte und alles als vergebliche, gefährliche Mühe kennzeichnete, das lesen wir Jer. c. 27. 28. Man beachte hier vor allem die auch die Rückkehr Jojachins positiv in Aussicht stellende Weissagung des „Propheten" Hananja 28, 4. Und dass die Hoffnungen im Osten durch die zuversichtliche Stimmung im Westen und diese durch jene Stärkung und immer wieder Neubelebung erfahren haben werden, das dürfen wir auch der einen Thatsache entnehmen, von der uns Jer. c. 29 berichtet, der Thatsache des brieflichen Verkehrs und der darin gegebenen Möglichkeit auch tieferer Einwirkung auf Denken und Handeln.

Ueberlegen wir uns nun diese im Heimatlande wie unter den Exilierten herrschende Stimmung so bald nach der Katastrophe von 597, ist es da wirklich auffällig und unbegreiflich, dass auch der mit den Seinen in Babylonien weilende König Jojachin nicht sofort alle Hoffnung für sich und die Seinen aufgab, dass er im Stillen mit seinen Leidensgenossen wirklich mit einer baldigen Heimkehr und zugleich auch (vielleicht mit ägyptischer Hülfe) mit einer Wiederaufnahme seines königlichen Amtes rechnete? Dieselben Ursachen, auf die sich die Hoffnung seiner Mitgefangenen stützte, vermochten doch auch seine Seele mit Hoffnung zu erfüllen. So würde es durchaus begreiflich sein, wenn er dem ihm in Babylonien geborenen Sohne einen Namen beilegte, der zwar deutlich bezeugte, dass

mit diesem Erstgeborenen Gott ihm einen Herzenswunsch erhört habe, der aber doch auch so gewählt war, dass er die vielleicht gerade auch durch die Geburt des Sohnes belebten, ja, gesteigerten Hoffnungen des Vaters nicht allzu deutlich verriet. Der Name war wohl geeignet, für den Vater selbst und für alle, die mit seinen innersten Gedanken vertraut waren, die mit ihm in gleicher Richtung hofften, eine symbolische Verkündigung dieser Hoffnungen darzustellen; er war aber auch ebensowohl geeignet, den Babyloniern die mit diesem Kinde verknüpften Hoffnungen zu verhüllen, also eine Erweckung von Verdacht zu vermeiden.

Greifen wir nun auf die oben ausgesprochene Möglichkeit zurück, dass sich Jojachin mit den Seinen anfangs so gut wie seine Landsleute und Mitgefangenen (wofür ja Jer. 29 deutliches Zeugnis ablegt) einigermassen frei bewegen konnte, so gewinnen wir damit auch eine Möglichkeit, die Zeit der Geburt des zweiten Sohnes Jojachins festzulegen und den ihm beigelegten, mit Rücksicht auf die nachher kommenden mit יהוה zusammengesetzten Namen auch recht auffälligen Namen מלכירם zu verstehen. War, wie wir annahmen, Jojachin in der ersten Zeit seines Exils wirklich noch von der Hoffnung auf baldige Heimkehr erfüllt, so lässt sich begreifen, dass er der Mahnung, die Jeremia (Jer. 29, 6) hernach den Exilierten zugehen liess, schon durch die That entsprochen hatte, allerdings in einem anderen Sinne, als der Prophet sie erteilte. In dem Wachstum der Zahl seiner Söhne mochte er eine von Gott ihm gewährte Bestätigung und Steigerung seiner Hoffnungen erblicken. Dass er in der That hoffnungsfreudig war, aber sich doch auch hüten musste und sich klugerweise hütete, seines Herzens Gesinnung deutlich zu verraten,

das scheint mir nun auch der Name seines zweiten Sohnes darzuthun. Dieser Name erweist sich uns, wenn wir ihn aus der oben umschriebenen zeitgeschichtlichen und persönlichen Situation heraus zu verstehen suchen, als recht zweideutig. Babylonische Ohren konnten die Benennung des Kindes des gewesenen Königs von Juda ganz gut als eine Art Huldigung für den König Nebukadnezar auffassen (man könnte versucht sein, den Namen des über den Frondienst gesetzten Dieners Salomos אֲדֹנִירָם zu vergleichen, 1 Reg. 4, 6; 5, 28). Dagegen mochte Jojachin selbst, als er den Namen wählte und wenn er ihn hernach aussprach, an d e n König denken, der über alle, auch die mächtigsten Fürsten der Erde erhaben ist und von dem er eine baldige Wendung seines und der Seinen Geschickes erwartete. Für ihn mochte מַלְכִּירָם den Sinn des verhältnismässig häufig verwendeten Namens מַלְכִּיאֵל (vgl. Gen. 46, 17; Num. 26, 45 und 1 Chron. 7, 31) oder מַלְכִּיָּה (vgl. Jer. 21, 1; 38, 1. 4; Ezra 10, 25. 31; Neh. 3, 11. 14 u. ö.; 1 Chron. 6, 25 u. ö.) haben, nur dass in dem prädikativen Element des Namens רָם d e m Glauben in versteckter, aber doch sehr kräftiger Weise Ausdruck gegeben wurde, aus dem seine Hoffnung für seine Zukunft erwuchs.

Gewiss ist das alles, was ich hier ausgeführt habe, wiederum nur hypothetischer Natur, aber es gewinnt doch, wie ich meine, an Wert, weil bei der dargelegten Meinung die Namen der beiden ältesten Söhne Jojachins aus den persönlichen Verhältnissen desselben heraus wirklich begreiflich werden.

Nun scheint nach der Geburt des Malkirâm eine Wendung in der Lage des Königs eingetreten zu sein, freilich eine andere, als er bisher erhofft hatte. Zwischen dem Malkirâm und dem Pedâjâ scheint eine lange, für Jojachin

sehr bittere Zeit zu liegen, eben jene, schon oben vermutete Zeit, in der er sich tief unter die mit ihm in Babylonien weilenden fremden Könige demütigen lassen musste und die erst durch den Gnadenakt des Nachfolgers Nebukadnezars ihr Ende fand. Es scheint eine Zeit gewesen zu sein, wo ihm entweder schon äusserlich die Möglichkeit versagt war oder wo ihm unter dem Druck seiner Lage die Stimmung und der Antrieb fehlte, die Nachkommenschaft sich mehren zu sehen. Was aber könnte es gewesen sein, das den Wechsel seines Schicksals herbeiführte? Natürlich sind wir auch hier wieder nur auf Vermutungen angewiesen, aber dieselben scheinen mir auch hier wieder nicht lediglich in der Luft zu schweben.

Wir dürfen wiederum das Zeugnis des Buches Jeremia verwerten, und ich denke, es wird uns sehr wertvolle Winke geben. — Jer. c. 27 lesen wir, im 4. Jahre des Königs Zedekia (dass die Zeitangabe in 28, 1, wenigstens soweit das Jahr in Betracht kommt, auch für c. 27 gilt, davon bin ich fest überzeugt, vgl. dazu meine Bemerkung in den textkritischen Anmerkungen in Kautzsch, d. h. Schr. d. a. Tst., auch Giesebrecht, das Buch Jeremia, in Nowacks Handkomm., z. St.) seien Abgesandte der Juda benachbarten kleinen Staaten in Jerusalem eingetroffen, zweifellos um eine gegen Babel gerichtete politisch-militärische Koalition anzubahnen. M. E. kann es auch nicht zweifelhaft sein, dass im Hintergrunde dieser Bewegung Aegypten stand. Bemerkenswert ist nun, dass zu den Schürern dieser, wie Jeremia deutlich erkannte und noch bestimmter voraussagen durfte, äusserst gefährlichen aufrührerischen Bewegung „prophetische“ Männer gehörten, wie der Jer. 28 uns begegnende Hananja, der mit der zuversichtlichsten Gewissheit glaubte verkündigen zu dürfen, dass

es in höchstens zwei Jahren mit Nebukadnezars Macht ein Ende haben und allen 597 ins Exil geschleppten Gliedern des Volkes und an ihrer Spitze dem Könige Jojachin selbst Freiheit und Heimkehr gestattet werden würde. Ich glaube, wir dürfen ohne allzu grosse Kühnheit voraussetzen, dass man in Babel, am Hofe Nebukadnezars, nicht ohne Kunde von den gegen den Oberherrn gerichteten Bestrebungen geblieben sein wird, und dass man es auch nicht an unmissverständlichen Winken hat fehlen lassen, was die Folgen für die Rebellen sein würden. Dass Jeremia diese Folgen für Juda und Jerusalem richtig bestimmte (vgl. 27, 12 ff.), ist gewiss und wird ja auch bestätigt durch das Ergebnis, das der später thatsächlich versuchte Bruch mit Babel im Jahre 587 hatte. Vorerst aber hat man sich im Jahre 594 (593) dem Anschein nach warnen lassen und sich gehütet, in thörichter Zuversichtlichkeit alles aufs Spiel zu setzen. Ja, der König Zedekia hat, wie es scheint, Veranlassung gefunden, die wohl begründete Verstimmung gegen ihn in Babel zu bannen und von neuem seine Vasallentreue zu bestätigen. Jer. 29, 3 lesen wir von einer Gesandtschaft, die er in jener Zeit nach Babel zum Könige Nebukadnezar geschickt habe, die dem Propheten Jeremia Gelegenheit bot, einen prophetischen Brief an die Exilierten zu senden. Es wird zwar nicht gesagt, warum der König die Gesandtschaft abgesandt hat, aber ich meine, der Grund liege ziemlich deutlich vor Augen, wenn wir an das in Jer. 27 Erzählte denken. Er, der die Krone ja Nebukadnezar selbst verdankte, hatte allerdings Ursache, sich bei seinem Oberherrn wieder in ein gutes Licht zu setzen, denn der Verdacht lag doch zu nahe, die Hauptanregung zu der antibabylonischen Bewegung sei von Jerusalem ausgegangen,

da die Abgesandten der benachbarten Staaten eben dort zusammengekommen waren. Und dass die Neigung zu einem solchen Verdacht gegen Juda auch nachher auf babylonischer Seite vorhanden war, das dürfen wir wohl aus der furchtbaren Züchtigung entnehmen, mit der zuletzt Nebukadnezar Land, Volk und Königtum heimsuchte.

Wenn wir uns nun an die oben festgestellte Thatsache erinnern, dass die gleiche Hoffnung auf ein baldiges Ende der babylonischen Herrschaft und auf eine baldige Heimkehr aller aus der Heimat Fortgeführten auch unter diesen Letzteren lebendig war und ebenso wie in Jerusalem durch „Propheten", wie Ahab, den Sohn Kolajas, und Zedekia, den Sohn Masejas, genährt und gesteigert wurde, und wenn wir ferner an die aus Jeremia unzweifelhaft hervorgehende Thatsache denken, dass zwischen den in Babylonien weilenden Judäern und der Heimat nicht blos ein Verkehr möglich war, sondern sicher auch gepflegt wurde, so werden wir durchaus berechtigt sein, die Möglichkeit in den Bereich unserer Erwägungen zu ziehen, dass zu der Zeit, als die Gesandten von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon in Jerusalem zusammengekommen waren, auch unter den Exilierten in Babylonien nicht blos die Hoffnung auf baldige Freiheit und Heimkehr stärker auflebte, sondern auch eine Erregung und Bewegung eintrat, die auf den die Erfüllung jener Hoffnung allein ermöglichenden Umsturz der Macht Nebukadnezars abzielten. Und es mögen sich dabei Dinge ereignet haben, die die Aufmerksamkeit der babylonischen Machthaber erregen mussten. Gesetzt, das, was wir hier nur als Möglichkeit ins Auge fassen, entspreche der geschichtlichen Wirklichkeit, so scheint es mir auch durchaus natürlich zu sein, wenn sich bei den Babyloniern der Verdacht, der Mittel-,

ja Ausgangspunkt der aufrührerischen Erregung und Bewegung unter den exilierten Judäern zu sein, auf den König Jojachin lenkte. Dabei dürfen wir uns auch wieder der Thatsache erinnern, dass der Vater Jojachins, der König Jojakim, durch den ägyptischen Pharao auf den Thron gesetzt war und auch der Sohn in babylonischen Augen als Parteigänger des ägyptischen Rivalen Nebukadnezars gelten mochte. Und wenn nun gar die schon oben ausgesprochene Vermutung geschichtlich zutreffend sein sollte, wie ich freilich meine, die Vermutung nämlich, dass auch die antibabylonische Bewegung des Jahres 594 im Westen nicht ohne ägyptischen Rückhalt war, so wäre es wohl begreiflich, wenn man am babylonischen Hofe dem Judäerkönige Jojachin besondere Aufmerksamkeit schenkte und ihm das schuld gab, wofür er vielleicht persönlich gar nicht einmal wirklich verantwortlich gemacht werden konnte. Es wäre wohl begreiflich, dass man auf den Verdacht gekommen wäre, die ägyptischen Intriguen, die im Westlande eine gefährliche politische Koalition herbeizuführen suchten, seien auch ihm nicht fremd geblieben und hätten nicht nur seine Hoffnungen auf Heimkehr und Rückkehr zur Macht neu belebt, sondern ihn auch veranlasst, im Geheimen Schritte einzuleiten, die zur Erfüllung dieser Hoffnungen führen sollten. Nun glaube ich noch auf ein Moment hinweisen zu sollen, das geeignet erscheint, zu erklären, wie sich in jenem kritischen Jahre in allererster Linie die Lage des unglücklichen Jojachin verschlimmern musste.

Wir hörten schon, dass aus der antibabylonischen Koalition nichts geworden sei. Ferner erfuhren wir, dass der König Zedekia eine Gesandtschaft zum Könige Nebukadnezar gesandt habe, um seine Vasallentreue von neuem

zu bestätigen. Sollte die Annahme ausser dem Bereiche der Möglichkeit liegen, dass er sich durch seine Gesandten bei seinem Oberherrn dadurch von allem Verdacht der Unzuverlässigkeit reinigen liess, dass er angab, er habe an dem politischen Präludium zu Jerusalem zum Aufruhr gegen Babel keinen Anteil gehabt, ja, er habe vielmehr das Verdienst, dass die Bewegung zu keinem greifbaren Ziel gelangt sei? Wäre es nicht denkbar, dass er dem babylonischen Könige habe sagen lassen, dass jene politische Zettelung lediglich auf Rechnung einer ägyptischen Partei in Jerusalem und in den benachbarten Ländern gesetzt werden müsse, einer Partei, deren judäisches Haupt er in seiner Nähe habe? Man darf auch nicht vergessen, dass Jojachin, wenn er, wie man nach Jer. 28, 4 ja auch in Jerusalem hoffte, zurückkehren konnte, nicht geneigt gewesen sein würde, in das Dunkel eines königlichen Prinzen zurückzutreten. Vielmehr, kehrte er heim, so kehrte er sicher auch als König heim, und die Kreatur Nebukadnezars auf Davids Thron hätte ihm zweifellos den Platz räumen müssen. Lassen wir auch diese Erwägungen gebührend zur Geltung kommen, so meine ich, wenigstens der Indizienbeweis sei mit genügender Stärke erbracht, dass selbst ohne alle eigene positive Schuld Jojachins die Umstände sich in jenem Jahre für ihn naturnotwendig sehr ungünstig gestalten mussten und es durchaus begreiflich sein würde, wenn man sich in Babel entschloss, den hochverräterischen, auf Aegyptens Hülfe hoffenden Kreisen einen herben, vorläufig zerschmetternden Schlag dadurch zu versetzen, dass man ihr königliches Haupt, den Jojachin, in wirksamerer Weise unschädlich machte. Ich halte es demnach für höchst wahrscheinlich und nicht blos für möglich, dass Jojachin im Zusammen-

hänge mit den Vorgängen des Jahres 594 (593) und vielleicht noch in dem gleichen Jahre in die strengere, ihn zugleich seiner königlichen Würde entkleidende Haft geraten ist, aus der ihn erst der Nachfolger Nebukadnezars 561 (560) wieder befreite. Die oben vorgeführten Umstände, die wahrscheinlich zu dieser tief demütigenden Behandlung führten, würden es auch verständlich machen, dass er, solange Nebukadnezar lebte, auf eine Besserung seiner Lage, auf den Anbruch einer hoffnungsreicheren Zeit für ihn und seine persönliche Nachkommenschaft nicht rechnen konnte. Und wenn wir all' das Besprochene überlegen, so ist es auch begreiflich, dass ihm seit jenem zweiten Unglücksjahre, das er erleben musste, kein Sohn mehr geboren wurde, gleichviel ob er nun seine Frauen in seiner Umgebung hatte oder nicht.

Nun möchte ich noch einen allerdings sehr kühnen Schritt in der geschichtlichen Deutung der genealogischen Angaben in unserer Chronikstelle vorwärts thun, einen Schritt freilich, der, wie ich hoffe, uns auch in anderer Hinsicht wirklich weiter kommen lassen wird.

Selbstverständlich ist die Thatsache, dass in I Chron. 3, 19 Serubbabel zu einem Sohn Pedajas gemacht wird, während er sonst für einem Sohn Schealtiels gilt, bisher oft genug angerührt worden, aber man hat stets geglaubt, den Angaben bei Haggai u. s. w. mehr Glauben schenken zu sollen. Der neueste Kommentator, Benzinger, erklärt allerdings, „es werde wohl eben auch eine Ueberlieferung gegeben haben, welche den Serubbabel zum Sohne Pedajas machte, . . .“ Ich wage nun aber den kühnen Schritt, zu behaupten, dass diese von der Chronik vertretene Tradition der geschichtlichen Wahrheit entsprechen dürfte und nicht die von Haggai u. s. w. bezeugte. Ein Argument

für diese Behauptung liegt ziemlich nahe. Ist es denkbar, dass, wenn wirklich, wie das Haggaibüchlein zeigt, irgendwann Serubbabel als Sohn des Erstgeborenen des Königs Jojachin, des Schealtiel, und gerade als solcher auch wohl als Erbe der Hoffnungen und Aspirationen des Davidshauses galt, geschweige dann, wenn er auch wirklich der Sohn des Schealtiel gewesen sein sollte, daneben die Vorstellung hätte aufkommen können, er sei der Sohn des dritten Sohnes Jojachins? Wie sollte man sich einen solchen Irrtum erklären? Und wie sollte man sich dazu noch diese Verirrung der Ueberlieferung in einem Zeitraume begreiflich machen, der den wirklichen Thatsachen noch ziemlich nahe lag? Denn dies darf man doch wohl sagen, wenn der Chronist den Irrtum in den ihm zufliessenden Quellen schon vorfand und aufnehmen konnte. Nun wissen wir ja aus Ezra 2, 62 f., Neh. 7, 64 f., dass es allem Anschein nach schon in vorexilischer Zeit Geschlechtsregister gab, und aus Jer. 22, 30 glaube ich, wenn ich das dort stehende כתבו recht verstehe (vgl. meine Uebersetzung in Kautzsch, d. a. Test.), entnehmen zu dürfen, dass es an solchen Aufzeichnungen auch für Davids Familie nicht gefehlt hat. Dazu ist es ja auch wohl gewiss, dass der Chronist auf Grund älterer schriftlicher Verzeichnisse gearbeitet hat, die sicher vielfacher Verderbnis anheimgefallen sein oder auch Unklarheiten bieten mochten, aber schwerlich liesse sich aus solchen oder ähnlichen Mängeln verstehen, dass Serubbabel zum Sohne des dritten, anstatt des ersten Sohnes Jojachins geworden sein sollte. Meines Erachtens ist es viel leichter verständlich, daß umgekehrt der Mann, in dem man hernach den Träger des großen Erbes Davids erblickte oder doch erblicken zu dürfen glaubte, zu einem Sohne des Erstgeborenen desjenigen

vorexilischen Königs machte, in dem man aus genügend deutlichen Gründen den Vermittler jenes Erbteils an die Nachkommenschaft Davids jüngerer Zeiten erblickte. Ich glaube aber auch hernach noch eine Möglichkeit aufzeigen zu können, diesen Vorgang in plausibler Weise zu erklären.

Indes, zunächst mache ich auf die Thatsache aufmerksam, dass nach der chronistischen Genealogie allem Anschein nach weder Schealtiel noch Malkiram eigene Nachkommenschaft gehabt haben. Und da liegt nun die Frage sehr nahe, ob das nicht mit der oben angenommenen Bestrafung ihres Vaters Jojachin in Zusammenhang gebracht werden dürfe. Sollte Nebukadnezar den Vater nicht blos durch eine strengere und demütigendere Internierung davon haben überzeugen wollen, dass er für sich nichts mehr zu erhoffen habe, sondern auch durch eine Tötung seiner Söhne ihm die Hoffnung genommen haben, in seiner Nachkommenschaft wieder in den Besitz der Krone zu gelangen? Ich erinnere dazu an das, was uns 2 Reg. 25, 7 über die persönliche Bestrafung berichtet wird, die Nebukadnezar über Zedekia verfügte. Den König selbst liess er nicht töten, sondern geblendet und gefesselt nach Babel schleppen. Dagegen liess er vor des Vaters Augen seine Söhne hinschlachten, um so dem aufrührerischen Geschlecht ein Ende zu machen. Wie also, wenn das der zweite blutige Akt gewesen wäre, durch den der König von Babel der ganzen Daviddynastie den Garaus gemacht zu haben glaubte? Und war denn damit nicht allem Anschein nach diese Dynastie völlig vernichtet? Man erinnere sich, dass Josias Sohn Joachas in Aegypten gefangen sass und, wenn er inzwischen nicht schon gestorben war, schwerlich Hoffnung hatte, jemals wieder heim und auf den Thron seiner Väter zu kommen. Seines Bruders Matthanja oder Zedekia

Geschlecht war nun vernichtet und Jojakims Linie war auch nach menschlicher Voraussicht hoffnungslos geworden, wenn Nebukadnezar die beiden Söhne Jojachins getötet hatte. Ich meine, wenn wir all' dies erwägen, so hat die Vermutung sehr viel für sich, dass letzteres in jenem neuen Unglücksjahre für Jojachin wirklich geschehen ist. Und zugleich hätten wir von hier aus dann auch eine neue Begründung für die Ansicht, dass Nebukadnezar zwar Jojachin selbst leben liess, ihm aber die Möglichkeit, wenigstens so lange er die Macht in den Händen hatte, nicht mehr gewährte, neuen Samen vom eigenen Leibe zu sehen. So wäre es also wohl begreiflich, warum erst der dritte Sohn Jojachins selbst auch wieder Nachkommenschaft haben konnte.

Wir hätten also demnach zunächst nicht die mindeste Veranlassung, daran zu zweifeln, dass, wie wir in unserer Genealogie lesen, Serubbabel nicht der Sohn Schealtiels gewesen ist, sondern der Pedajas. Nun spricht aber auch alles dafür, dass wirklich dieser Pedaja das erste, nunmehr könnten wir ja auch sagen, das erstgeborene Kind war, das dem durch Ewil-Merodachs Gnade zu neuer Hoffnung für sich oder doch für sein Geschlecht bewogenen Jojachin nach seiner Erlösung aus der strengeren Haft von Gott geschenkt wurde. Schon darf man als Beweis dafür ansehen den Umstand, dass die vom Chronisten festgelegte Ueberlieferung den Pedaja zum Stammhalter des Davidsgeschlechts macht. Für viel triftiger halte ich jedoch das Argument, das in dem Namen liegt, den Jojachin seinem dritten Kinde beigelegt hat. פדיה d. i. „Jahwe hat erlöst" ist ein Name, der aus keinem anderen Moment der Lebenserfahrung Jojachins verständlich ist als aus der ihm von Nebukadnezars Nachfolger

bereiteten glücklichen Zeit. Was seine Seele seiner Zeit neben anderen Empfindungen und Gedanken bewegt und sich in Gebete ergossen haben mochte, als er seinem wirklich Erstgebornen den Namen שׁאלתיאל gab, das sah er nun wenigstens zu einem guten Teil erfüllt und musste seinem Herzen auch den Mut einflössen, seine Hoffnung noch weiter zu spannen. Während man aus dem Namen שׁאלתיאל ein wenig von der trüben, ja resignierten Stimmung, die die Seele des Königs und Vaters gleich nach dem schweren Unglück beherrschen musste, herausfühlen möchte, empfindet man, wenn man den so bezeichnenden Namen פדיה hörte, die Freude, die ihn erfüllt haben muss, als er unter den veränderten, neue Zuversicht in Bezug auf die Zukunft des Davidhauses erweckenden Verhältnissen dem neugebornen Sohne jenen Namen gab, und man erkennt, auf wen er in seinem finsteren Unglück sein Vertrauen gesetzt, in wem er den wahren Urheber des Wandels seines Geschickes erblickte und von wem er auch für die Zukunft sein und seines Hauses Heil erwartete.

Doch nun ist es höchst auffällig und sonderbar, dass Jojachin den nächstgebornen Sohn mit einem rein babylonischen Namen benannt und erst die darauf folgenden letzten drei Söhne wieder mit Namen geschmückt haben soll, die bedeutsame Zusammensetzungen mit יהוה darbieten. Ist das wirklich geschichtlich? Sollte man nicht vielmehr erwarten, wenn der Vater sich nicht scheute, dem neuen Erstgebornen einen Namen beizulegen, der ein klares, ja, für einen argwöhnischen Babylonier immerhin verdächtiges Bekenntnis zu dem Gotte der Judäer enthielt, dass er auch nicht davor zurückgeschreckt wäre, dem zweitgebornen Kinde einen ähnlich bedeutsamen Namen zu geben? Um so eher sollte man das erwarten, als einer-

seits der babylonische Name, der wahrscheinlich der uns überlieferten verstümmelten Namensform zu Grunde liegt, nicht einmal wie der Name מלכירם eine versteckte Huldigung gegenüber dem Herrscher Babels enthält, und als anderseits der Vater bei den weiter ihm geschenkten Söhnen mit Namen fortfährt, die ebenfalls nach verschiedenen Richtungen hin ein deutliches Bekenntnis zu Jahwe und der Hoffnungen enthalten, von denen er in jener Zeit beseelt sein konnte. Ich glaube demnach an der Richtigkeit der durch die Gestalt des überlieferten, freilich schon von LXX und den andern Versionen bezeugten Textes vertretenen Auffassung zweifeln zu sollen, dass der nach Pedaja nächstgeborene Sohn Jojachins mit einem babylonischen Namen benannt worden sei. Ich wage die kühne Behauptung, der dem heutigen שנאצר zu Grunde liegende Name ist nur ein babylonischer Name für den neuen Erstgebornen Jojachins. Für den Vater und seine judäische Umgebung hiess er פדיה, für die babylonische Welt שנאצר oder wie immer der Name in Wahrheit lautete. Natürlich verliert diese Vermutung den Charakter der Unglaublichkeit, wenn wir uns des Zeugnisses erinnern, das uns das Danielbuch für eine solche Doppelbenennung hebräischer Persönlichkeiten, zumal solcher darbietet, die mit dem babylonischen Hofe in enger Beziehung standen, wie das ja auch bei Jojachin und den Seinen in jener Zeit der Fall war. Und wenn man fragen sollte, warum der babylonische Name nur des Pedaja erwähnt werde und nicht auch die Namen gleicher Art, welche wahrscheinlich auch die drei letzten Kinder getragen haben, so kann ich darauf vorläufig nur antworten, es mag die besondere geschichtliche Bedeutung dieses Pedaja den ursprünglichen Verfasser des genealogischen Verzeichnisses, vielleicht aber

auch erst den Chronisten veranlasst haben, den babylonischen Namen beizufügen. Meines Erachtens hat der Text in v. 18 einst folgendermassen gelautet: "פדיה חוא ש[1]). Ich weiss, dass kein alter Textzeuge diese Vermutung stützt, aber das verschlägt nichts, wenn die innere Wahrscheinlichkeit, wie ich allerdings hier meine, für die Richtigkeit derselben spricht.

Wird so der babylonische Name in der Reihe der Jojachinsöhne neutralisiert, so bildet in der That der nächste Name יקמיה eine Fortsetzung des durch פדיה abgelegten persönlichen Glaubens- und Hoffnungsbekenntnisses des Königs und Vaters, das deutlich verraten würde, was derselbe in jener Zeit von Jahwe erfahren hatte und weiterhin zu erfahren hoffte. Denn der Name sagt in der Form, in die er gegossen ist, einerseits aus, dass es Jahwe sei, der den Niedergeworfenen aufrichte, andrerseits aber hört man die Zuversicht oder das Gebet heraus, Jahwe möge oder werde die Hoffnungen erfüllen, die ein Davidide wie Jojachin vornehmlich in seinem Herzen hegte. Und die beiden letzten Namen sprechen in anderer Richtung dasselbe aus, was die beiden ersten schon gesagt haben. הושמע (wohl richtiger יהושמע, vgl. LXX cod. A: ιωσαμω) entspricht פדיה und נדביה lässt sich im allgemeinen dem Inhalte nach zu יקמיה stellen, nur scheint der Vater mit der Wahl dieser Namen noch etwas bestimmter seiner inneren Zuversicht Ausdruck verleihen zu wollen, dass Jahwe auch fernerhin seine Hoffnungen nicht zu schanden werden lassen werde.

1) Vgl. Dan. 2, 26; 4, 16 mit v. 5. 6. 15; 5, 12, wo wir ein Analogon haben. Auch E. Meyer verweist zu der Gewohnheit jüdischer Männer in Babylonien, babylonische Namen zu tragen, auf das Danielbuch, a. a. O. S. 77.

Nun fragt sich, wie der babylonische Name wirklich ursprünglich gelautet haben mag. Ich bin überzeugt, dass KOSTERS, MEYER, SELLIN u. a. vollkommen recht haben, wenn sie den Träger des verstümmelten Namens שנאצר und den des Namens ששבצר Ezra 1, 8 u. ö. für identisch halten. Auch acceptiere ich vorläufig (es kommt ja für unsern Zweck nicht viel darauf an) MEYER's Argumentation (a. a. O. S. 76 f.) zum Nachweis, dass beiden verdorbenen Namensformen ursprüngliches Šinbaluṣur = „Sin beschütze den Sohn" zu Grunde liegt, allerdings fehlt es gegen ihre volle Richtigkeit nicht an Bedenken[1]). Das ist in der

1) Die Ueberlieferung ist, wie der Augenschein zeigt, im hebräischen wie in den griechischen Texten seit ziemlich alter Zeit eine so unsichere, die Verderbnisse sind so gross, dass von absoluter Sicherheit in Bezug auf das erste Element des Namens, den Gottesnamen, kaum je die Rede sein kann. Für unsere Argumentation ist es am Ende ganz gleichgültig, welcher Gottesname dastand, ob der des Mond- oder der des Sonnengottes. Aber es ist wahrscheinlich, dass HOONACKER, WELLHAUSEN (vgl. MEYER, a. a. O. S. 77, Anm. 1) und H. ZIMMERN (in P. Haupt's Sacred books of the Old Test. Part 19: Ezra and Neh., Critical Notes, S. 25 f. und dazu weiter S. 58) recht haben, wenn sie nicht an Sin; sondern Šamaš als erstes Element des Namens denken. Die philologische Möglichkeit ist, wenigstens soweit ששבצר in Frage kommt, kaum bestreitbar, denn, wenn man auch, wie andererseits hervorgehoben wird, nicht שש, sondern vielmehr שוש erwarten sollte, so kann das doch durchaus nicht durchschlagend sein, weil ja auch die beiden anderen Elemente des Namens in der hebräischen Form nicht genau bewahrt sind. Die im masoretischen Text überlieferte Vokalisation kann auch nicht absolut beweisen, dass man selbst zur Zeit des Chronisten den Namen wirklich so sprach. Und was die Namensform שנאצר anlangt, wer gewährleistet uns, dass נ wirklich ein unverletztes Element des ursprünglichen Namens ist? Da die Namensform unzweifelhaft eine starke Verderbnis voraussetzt, so könnte נ auch ganz gut aus den Ueberresten eines verderbten ב oder ל in dem ur-

That wieder ein Name, der vortrefflich in die Situation hineinpasst und der den bei der Geburt des Pedaja das Herz des Vaters bewegenden Gefühlen nach einer anderen Richtung Ausdruck verleiht. Während er sich mit dem Namen פדיה zu Jahwe als seinem Erlöser aus der tiefen Trübsal bekennt, giebt er mit dem babylonischen Namen dem ganz natürlichen, zumal dem Träger des davidischen Erbes besonders naheliegenden sehnlichen Wunsche Ausdruck, es möge ihm dieser Sohn, der ja sein nächster, vielleicht — wie konnte er damals anderes hoffen? — sein einziger Erbe war, erhalten bleiben. Wenn er in dem Namen das Gebet aussprach, es möge das Licht der Gnade vom Himmel her, gleichviel, ob der Mond oder die Sonne als Träger desselben genannt wurde, über dem Kinde schützend leuchten, so dachte er gewiss dabei an Jahwe, zu dem er sich mit dem hebräischen Namen rückhaltlos

---

sprünglichen zweiten Element des Namengebildes entstanden sein. M. E. steht daher auch von dieser Seite her nichts im Wege, auch den 1 Chron. 3 vorliegenden Namen auf ein ursprüngliches Šamaš-bal-uṣur zurückzuführen. Dazu spielt in den Inschriften der babylonischen Könige bis auf Nabonid herab Šamaš neben Marduk und Nebo eine grössere Rolle als Sin. Zur Zeit Nabonid's beginnt Sin mit seinen Tempeln stärkeres Interesse zu beanspruchen. Ob nicht auch einem an Jahwe gläubigen Juden näher gelegen haben sollte, die Sonne bei einer solchen Namenbildung zu verwerten, als den Mond? Im allgemeinen glaube ich recht zu haben, wenn ich sage, dass im alten Testament die Sonne, ihr Licht und ihre belebende Kraft gerne als Symbol für die Gottheit, ihre belebende und Leben erhaltende Huld verwendet wird, dagegen scheint mir eine solche Verwendung des Mondes gar nicht vorzukommen, mindestens aber sehr ungewöhnlich zu sein. Interessant ist aber auf alle Fälle, dass Jojachin, falls er auch den babylonischen Namen gewählt hat, nicht einen Namen mit Marduk, Nebo oder Bel geschaffen hat. Ob das nicht auf religiöser Scheu beruhende Absicht gewesen ist?

bekannte. Es würde also auch der Inhalt der beiden Namen und seine besonders deutliche Uebereinstimmung mit der zeitgeschichtlichen Situation, aus der sie beide nach unserer Annahme verstanden werden müssen, dafür sprechen, dass Pedaja und der mit dem babylonischen Namen bezeichnete Sohn Jojachins ein und dieselbe Persönlichkeit sind. Und von da aus würde dann erst recht verständlich, wie Šešbaṣṣar Ezra 1, 8 als הנשׂיא ליהודה genannt werden konnte (vgl. Meyer, a. a. O. S. 77). Denn er war wirklich nach Jojachin der erstberechtigte Erbe des Fürstentums in Juda.

Aber hier erhebt sich nun der Einwand, wie sich dazu die so bestimmte Aussage, Serubbabel sei Sohn Schealtiels gewesen, reime. Gewiss, die passt dazu gar nicht. Aber es fragt sich, ob diese Aussage wirklich so bestimmt ist, dass dagegen alle unsere bisherigen Ausführungen nicht aufkommen können. Wie ich meinerseits auf diese Frage antworte, das kann niemandem zweifelhaft sein. Ich verneine sie. Die Gründe, die mich ausser den in meinen bisherigen Ausführungen liegenden dazu bewegen, will ich jetzt mitteilen.

Zweiter Abschnitt: Serubbabel nicht Schealtiels, sondern Pedajas Sohn.

Pedaja das erste Haupt der neuen Gemeinde.

Offenbar hat man sich bisher noch nirgends den wirklichen Sachverhalt hinsichtlich der Bezeugung des Sohnesverhältnisses zwischen Serubbabel und Schealtiel klar gemacht. Denn nur so ist es begreiflich, dass E. Meyer

(a. a. O. S. 77, Anm. 2) noch folgendes schreibt: „Nach der Angabe der Chronik wäre Zerubbabel der Sohn seines (d. i. Schealtiels) Bruders Pedaja, aber bei Haggai und (sic!) Zacharja wie im Ezrabuch heisst Zerubbabel ständig (sic!) der Sohn Schealtiels". Vgl. auch Sellin, Serubb., S. 12. Wie aber verhält es sich in Wahrheit damit?

Zunächst stelle ich fest, dass in der Prophetie Sacharjas niemals gesagt wird, Serubbabel sei Schealtiels Sohn (man vergleiche die Stellen 4, 6. 7. 9. 10). Wahrscheinlich ist er auch ursprünglich im Nehemiabuche nie als solcher bezeichnet worden. In Neh. 7, 7, auch 12, 47 steht nichts davon; nur 12, 1 findet sich Schealtiel als Vater angegeben, aber hier darf nicht übersehen werden, dass bei seinem priesterlichen Zeitgenossen יֵשׁוּעַ die Angabe des Vaters fehlt. Das verdient umso ernstlichere Beachtung, als sonst überall, wo beide nebeneinander genannt (und das ist überall der Fall) und Vaternamen angegeben werden, auch thatsächlich bei beiden diese Angabe sich findet. Man vergleiche nur ausser Haggai die einzigen noch vorkommenden Stellen Ezra 3, 2. 8; 5, 2. Es ist demnach durchaus wahrscheinlich, dass es sich in Neh. 12, 1 bei dem בן־שאלתיאל um einen späteren Zusatz handelt. Ist das aber der Fall, so weiss das Buch Nehemia thatsächlich ebenso wenig wie das des Sacharja von dem Sohnesverhältnis zwischen Serubbabel und Schealtiel. Nicht ganz unwichtig ist es auch, dass sich in dem Verzeichnis Ezra 2, 2; Neh. 7, 7 ebenso davon nichts findet, wenngleich es dem ursprünglichen Verfasser desselben fern liegen mochte, gerade hier auf den Vater hinzuweisen. Wollen wir daher aus dieser Thatsache auch keine zu weiten Schlüsse ziehen, bedeutsamer könnte immerhin sein, dass in dem schlicht erzählenden und sachlich gewiss geschichtlichen Charakter

tragenden Abschnitte Ezra 4, 2. 3 weder bei Serubbabel noch bei Josua der Vater angegeben wird. Das könnte umso beachtenswerter sein, als in dem mindestens weniger historische Wahrheit bietenden Abschnitt Ezra 3 die Väter genannt werden (vgl. v. 2. 8). Im Ganzen kommt — und das dürfte doch wohl beachtenswert sein —, wenn wir von Neh. 12, 1, wie oben vermutet wurde, absehen müssen oder dürfen, die Angabe, dass Serubbabel ein Sohn Schealtiels gewesen sei, ausserhalb des Haggaibuches nur noch Ezra 3, 2. 8; 5, 2 vor. Das scheint mir denn doch nicht ganz unbedenklich zu sein. Ja, es verdient diese Thatsache um so grössere Beachtung, als die ersten beiden Stellen (Ezra 3, 2. 8) sich in einem Abschnitt befinden, dessen historischer Wert, wie gesagt, ernsten Bedenken unterliegt. Und angesichts dieses Umstandes verliert auch die Angabe der Vaternamen in dem aramäischen Texte Ezra 5, 2 ihre Beweiskraft. Denn so gut wie in c. 3 kann die Angabe auch in c. 5 auf einer irrigen Annahme dessen beruhen, der den Text schrieb, wie wir ihn lesen. Dass man zu gewisser Zeit und in gewissen Kreisen wirklich Serubbabel für einen Sohn Schealtiels gehalten hat, daran kann man natürlich nicht zweifeln. Dafür sprechen nicht sowohl die eben erwähnten wenigen Stellen, als vielmehr das Buch Haggais. Allerdings steht auch in diesem Buche nicht überall der Vatername angegeben. Er findet sich Haggai 1, 1. 12. 14; 2, 2. 23; aber nicht 2, 4. 21. Es fragt sich nun, ob wirklich das Zeugnis dieses Büchleins solcher Art ist, dass wir allen Widerspruch fallen lassen und die Irrtümlichkeit der Angabe in 1 Chron. 3 einfach als erwiesen betrachten müssen? Ich glaube auch diese Frage verneinen zu müssen.

Es ist, soweit ich sehe, allgemein herrschende Mei-

nung — und bislang habe ich ihr auch zugestimmt —, dass das Büchlein Haggai in der uns vorliegenden Gestalt von dem Propheten dieses Namens herrühre. So bestimmt, wie es geschieht in Bleeks Einleitung in das alte Testament[4] (ed. J. Wellhausen) S. 435, wo ausdrücklich von dem Buche gesagt wird, es sei „ohne Zweifel in der vorliegenden Gestalt von ihm (Haggai) selbst verfasst und ausgegeben" worden, oder in Ed. Königs Einleitung in das a. Test., S. 363, der es „wohl zweifellos nach seinem ganzen vorliegenden Bestande von dem 520 v. Chr. wirkenden Propheten" abstammen lässt, urteilen allerdings andere Gelehrte nicht, aber trotzdem hegen sie die gleiche Meinung. An den Beobachtungen, die sich mir jetzt im Zusammenhang der hier in Verhandlung stehenden Frage zu ernsten Bedenken gegen die Richtigkeit jenes allgemein verbreiteten litterar-historischen Urteils verdichtet haben, habe ich mich auch schon früher bei der sehr häufigen Beschäftigung mit dem Buche daheim und im akademischen Unterricht gestossen, und ich hoffe nunmehr darthun zu können, dass dies wirklich begründet ist. Natürlich brauche ich nicht erst auf die Abgerissenheit der chronologischen Bemerkung 1,15 aufmerksam zu machen. Dass da nicht alles in Ordnung ist, versteht sich von selbst. Aber daraus lässt sich nichts gegen die Behauptung, Haggai sei selbst Verfasser des Buches in der vorliegenden Gestalt, entnehmen, denn der abgerissene Satz beweist nur, dass auch dies Buch bei seiner Ueberlieferung wie andere alttestamentliche Schriften manches Böse erlebt haben mag. Dass es auch nicht ohne Vermehrung von fremder Hand geblieben, zeigt ja aller Wahrscheinlichkeit nach 1,13. Also von dieser Seite her braucht die tradi-

tionelle Meinung nichts zu befürchten. Viel ernsthafterer Natur ist indes das Folgende.

Man befrage einmal ohne alle Voreingenommenheit das Büchlein selbst, ob es von dem Propheten Haggai verfasst sei, ob es in zwingender Weise Anerkennung seiner Verfasserschaft von uns fordere. M. E. lautet die zu erwartende Antwort negativ. Ich bemerke aber, um jedem Missverständnisse vorzubeugen, dass es sich hier lediglich um die Abfassung des Buches in der überlieferten Gestalt (natürlich alle Verderbnisse abgerechnet) handelt. Es soll nicht zugleich bestritten werden, dass dem Buche in seiner überlieferten Gestalt eine eigene Aufzeichnung der Weissagung des Haggai zu Grunde liege. Das glaube ich im Gegenteil aufs bestimmteste festhalten zu dürfen. Indes, so, wie es von 1,1 an lautet, scheint es mir nicht von dem Propheten selbst herrühren zu können. Zunächst tritt das prophetische Ich nirgends zu Tage. Das ist ganz natürlich innerhalb der eigentlichen Gottesworte; nicht in gleichem Masse aber in den überschriftlichen oder überleitenden Sätzen, wenn in ihnen auf das menschliche Organ des redenden Gottes hingewiesen wird.

Allerdings darf man demgegenüber auf eine Reihe von Analogieen hinweisen, wo auch in anderen prophetischen Schriften in Sätzen der genannten Art von den Propheten in einer Form geredet wird, die nicht ohne weiteres erkennen lässt, dass der Prophet selbst Aufzeichner der nachfolgenden Rede sei. Man vergleiche z. B. Jes. 7,3 f. 12 (von 2,1 sehe ich ab) und 20,2, aber 6,1; 8,1.5.11.17 f.; ferner Hos. 1,2 ff., aber 3,1. Indes, im allgemeinen glaube ich sagen zu dürfen, dass in den älteren Prophetenschriften ausser der Ueberschrift an der Spitze des ganzen Buches Hinweise auf den menschlichen Autor

sehr selten sind, und dass da, wo sie sich finden und wirklich vom Propheten selbst herrühren, sie ursprünglich auch so abgefasst waren, dass ein Zweifel an dem litterarischen Verhältnis des Propheten zu der vorliegenden Mitteilung nicht möglich war, wie das aus den oben gegensätzlich angeführten Stellen aus Jesaja und Hosea hervorgeht, vgl. auch Am. 7, 1. 4. 7; 8, 1; 9, 1, während 7, 12. 14 demgegenüber wieder recht auffällig sind. Mindestens ist der Verdacht nicht ganz abzuweisen, dass im fortlaufenden Zusammenhang der Bücher Ueberschriften oder überleitende Sätze, die so lauten, als berichte eine von dem Propheten verschiedene Person, wirklich nicht oder doch mindestens nicht mit voller Zuversicht von dem Propheten selbst abgeleitet werden dürfen. Es bedarf ja heute für den wirklich Sachkundigen keines Beweises mehr, dass in jüngerer Zeit fremde Hände vielfach in die alten, zum Teil in sehr üblem Zustande überlieferten Schriften rekonstruierend, aber auch erweiternd und redigierend eingegriffen haben. Natürlich á priori wird niemand die Möglichkeit bestreiten wollen, dass die Propheten zumal in historischen Abschnitten oder Absätzen in objektiv referierender Form von sich reden konnten. Immerhin wird man die oben nebeneinander gestellten, formell so auffällig von einander abweichenden Stellen in den genannten Prophetenschriften nicht ganz befriedigend durch den Hinweis auf diese aprioristische Möglichkeit beseitigen können. Doch, wenn wir das Haggaibuch in dieser Richtung zutreffend beurteilen wollen, so dürfte es angemessener sein, auf die schriftstellerische Art hinzusehen, die Prophetenbücher wie das eines Jeremia und das eines Ezechiel, der grossen Vorgänger des Haggai (Deuterojesaja kommt aus offenkundigen Gründen nicht in Betracht), darbieten. Zumal auf Eze-

chiels Buch dürfen wir hinblicken, weil sich in ihm die gleiche Sorgfalt in der Datierung der Prophetenworte findet, die unser Büchlein auszeichnet. Nun bedarf es aber nur eines flüchtigen Blickes in die Bücher Jeremia und Ezechiel, um zu erkennen, dass diese Propheten überall, wo wir unzweifelhaft auf ihre Feder oder auf ihre persönliche Mitwirkung bei der schriftlichen Fixierung zurückgehende Reden vor uns haben, ihr Ich in den ein- oder überleitenden Sätzen auch deutlich zu erkennen geben. Besonders instruktiv ist das Jeremiabuch. Hier giebt es Beispiele genug, wo des Propheten Ich zu lesen ist, vgl. 1, 4. 11. 13; 2, 1; 3, 6; 13, 1. 3. 8 u. ö., aber auch sehr zahlreiche Stellen, wo von ihm in dritter Person oder, was auf dasselbe hinausläuft, mit Nennung seines Namens die Rede ist und es durchaus wahrscheinlich ist, dass eine andere Hand den Wortlaut geschrieben hat, vgl. 7, 1; 11, 1 (dagegen v. 6); 14, 1 (aber v. 11. 14; 15, 1; 16, 1); 18, 1; 21, 1 u. ö., um von solchen Stellen zu schweigen, die neben dem Namen auch noch das Prädikat הנביא darbieten (29, 1; 34, 6; 37, 6; 45, 1; 46, 1. 13; 47, 1; 50, 1), wo es keinem Zweifel unterliegen kann, dass derjenige, der uns die an sich in der Hauptsache gewiss echten Worte Jeremias mitteilt, nicht mit dem Propheten selbst identisch sein kann. Und wie persönlich die Redeweise Ezechiels vom ersten bis zum letzten Kapitel ist, bedarf für niemanden eines Nachweises. Ja, die persönliche Natur derselben ist so konsequent durchgeführt, dass schon um ihretwillen die Verse Ez. 1, 2. 3 da, wo sie stehen, nicht ursprünglich sein können; sie sprengen die in v. 1 begonnene und in v. 4 fortgesetzte persönliche Rede und können, wenn sie wirklich vom Propheten selbst herrühren, nur vor v. 1 ihre richtige Stelle haben, also von ihm nur als Ueber-

schrift dem Weissagungsbuche vorangestellt worden sein. Auch der unmittelbare Zeitgenosse Haggais, der Prophet Sacharja, hat in den zweifellos auf seine eigene Niederschrift zurückgehenden Stücken seines Buches genau so geschrieben wie Jeremia und Ezechiel; man vergleiche 1, 8; 2, 1 ff. bis 6, 9, ferner 7, 4; 8, 18. Die abweichenden Sätze, 1, 7 (wo sogar הנביא bei dem Namen steht) und 7, $1^{b\alpha}$. 8 fallen so auf, dass sie kritisch verdächtig werden. Die letzten beiden Stellen sind sicher als jüngere Einschübe zu beseitigen; sie stören den Zusammenhang ganz empfindlich. Ueber 1, 7 werden wir später noch ein besonderes Wort zu reden haben. Gehen wir nun aber von den drei zuletzt erwähnten, zeitlich Haggai am nächsten stehenden Prophetenbüchern aus und treten an das Buch dieses Propheten heran, so, meine ich, müsse sich uns sofort das Urteil aufdrängen, dass dasselbe so, wie es vorliegt, nicht eine eigenhändige Niederschrift der Propheten sein könne.

Nirgends ist der Ausdruck auch nur annähernd in der Weise jener Bücher so geformt, dass man schliessen müsste, Haggai habe persönlich das, was wir lesen, niedergeschrieben. Jedenfalls aber hat er, wenn er wirklich der Autor des Buches ist, es meisterhaft verstanden, in der Darstellung sich selbst objektiv zu behandeln. An Gelegenheit, in der Weise wie andere Propheten persönlich zu reden, fehlte es ihm keineswegs. Wenigstens hätte sich ihm z. B. bei der Mitteilung des 2, 10 ff. Berichteten eine solche darbieten können. Aber nicht nur tritt sein Ich gänzlich zurück, sondern der Autor des Buches begnügt sich auch nicht einmal mit der Nennung des Namens des Propheten, obgleich sie allein schon durchaus geeignet wäre, zu einer Unterscheidung zwischen ihm und

der Person des Propheten zu veranlassen, er setzt vielmehr zu dem Namen auch noch הנביא hinzu, gleich als wolle er damit den Leser ausdrücklich warnen vor einer Identifikation seiner Person und der des Propheten. Und beachtenswert ist, dass diese Beifügung von הנביא fast konsequent erfolgt; vgl. 1, 1. 3. 12; 2, 1. 10, allerdings dann nicht im Text v. 13. 14 und in v. 20. Sehr auffällig wäre auch die Verwendung des präpositionalen ביד 1, 1. 3; 2, 1 (gegenüber אל in 2, 10. 20), wenn der Prophet selbst so von sich geredet haben sollte. Der Ausdruck mutet einen fast an, als verdanke er seine Anwesenheit vorangegangener dogmatischer Reflexion. Er lässt sich allenfalls ertragen, wenn unmittelbar das Gotteswort folgt, dessen menschlicher Vermittler der Prophet war, aber sonderbar ist er, wenn wie 2, 2 der Prophet selbst zunächst angeredet, also von v. 1 aus der Eindruck erweckt wird, als habe der Prophet diese Aufforderung laut mit אֱמֹר־נָא an sich selbst vermittelt (dieselbe sicher nicht auf Jesaja selbst zurückzuführende Erscheinung findet sich Jes. 20, 2; eher verständlich ist Jer. 50, 1, wenn es auch ganz singulär im Buche ist). Ich meine, man brauche, einmal auf die angegebenen Thatsachen aufmerksam geworden, die Darstellung des Buches nur einfach auf sich wirken zu lassen, um der Meinung zuzufallen, der Schreiber des Buches könne der Prophet nicht selbst gewesen sein. Würde der Prophet auch wohl selbst 1, 12 so geschrieben haben, wie der Vers jetzt lautet? Würde er es wirklich für nötig gehalten haben, ausdrücklich zu sagen, Serubbabel u. s. w. hätten auf des Propheten Haggai Worte gehört? Ich meine auch das eher auf die Hand eines von dem Propheten zu unterscheidenden Autors zurückführen zu sollen.

Nun kommt noch eins dazu. Liest man c. 1, so kann

man sich auch kaum des Eindrucks erwehren, es hier mit einem geschichtlichen Berichte mit genauer chronologischer Fixierung der Hauptdaten zu thun zu haben, dessen Hauptabsicht darauf gerichtet war, die Mitwirkung des Propheten bei dem Beginn des Baues des neuen Tempels darzustellen, ganz in dem Sinne der Bemerkung Ezra 5, 2. Der Abschnitt 1, 12—15 ist ja nichts als Erzählung, und wahrscheinlich stand auch hinter der chronologischen Bemerkung in v. 15 noch Erzählung. Der Erzählungsabschnitt könnte von späterer Hand weggelassen sein, weil er sich inhaltlich wenig oder gar nicht mit Haggai und seiner Thätigkeit beschäftigte und demnach im Dodekapropheton für überflüssig gehalten werden mochte. Einen sachlichen Fortschritt d. h. einen Fortschritt im Bau des Tempels verrät auch 2, 3 im Vergleich mit 1, 14. Auch dieser Umstand legt die Annahme nahe, dass hinter 1, 15 etwas gestanden hat, was sich auf den über das in v. 14 angedeutete Stadium hinaus fortgeschrittenen Bau des Tempels bezogen haben muss. Natürlich ist nun die Frage berechtigt, was da ausgefallen sein könnte, und da eine genaue Datierung vorliegt, so kann das Vermisste auch nur einen hervorragenden Teil der Entwickelung des Tempelbaus betroffen haben. Sellin (Studien II, S. 50) ist der Meinung, es sei hinter 1, 15 der Bericht über die Grundsteinlegung des Tempels durch Serubbabel ausgefallen, und er sucht die Instanz, die sich von 2, 18 her zu erheben scheint, auf exegetischem Wege zu beseitigen. Näher hierauf einzugehen, liegt mir jetzt fern. Ich halte es aber für durchaus möglich, dass in dem Erzählungsabschnitt, den wir vermissen, von einem besonderen Akt der Teilnahme Serubbabels am Tempelbau, wirklich von einer erneuten Grundsteinlegung geredet war. Allerdings

bestimmt beweisen lässt sich dies schwerlich. Doch das ändert jedenfalls nichts an der uns hier interessierenden Thatsache, dass der Ausgang des ersten Kapitels des Buches durchaus den Charakter eines historischen Berichtes trägt.

Erzählender Natur ist sodann auch 2, 10—14, wenngleich dieser Absatz nicht ganz mit dem soeben behandelten auf eine Stufe gestellt werden kann.

Nun muss ich mit einigen Worten auch auf das Buch des Zeitgenossen unseres Propheten, des Sacharja, hinübergreifen. Unzweifelhaft stammt aus dieses Propheten eigener Feder die Darstellung der ihm zu teil gewordenen Nachtgesichte 1, 8—6, 8. Die persönliche Darstellungsform lässt darüber niemanden im Zweifel. Auch der Abschnitt 6, 9 ff. verlangt die gleiche Beurteilung; durch die eigene Einleitungsformel (v. 9) wird er allerdings als Aufzeichnung eines besonderen göttlichen Offenbarungsaktes gekennzeichnet, der zeitlich nicht notwendig mit den voraufgehenden Nachtgesichten so unmittelbar zusammenzuhängen brauchte, wie er litterarisch mit ihnen zusammengefügt ist. Natürlich haben wir auch keinen Grund daran zu zweifeln, dass alles, was in c. 7. 8 steht, in seiner reinen ursprünglichen Gestalt (dazu gehören, wie schon bemerkt wurde, sicher die an sich auch überflüssigen und sich mit 7, 4; 8, 18 stossenden Sätze 7, $1^{b\alpha}$. 8 nicht) auf Sacharjas Feder zurückgeht.

Indes, auch in diesen Teilen des Buches finden sich Erscheinungen, die auf fremde Einwirkung auf die Gestalt des Buches des Propheten hindeuten. Die Abgerissenheit des Schlusses von c. 6 gehört dahin, aber nicht sie allein. Auch 2, 10—17 stören die sonst so geschlossene Mitteilung der sich nach festem inhaltlichen Plane aufbauenden

Nachtgesichte. Die Herkunft der in diesen Sätzen enthaltenen Aussprüche von Sacharja braucht darum noch nicht in Zweifel gezogen zu werden, aber wohl möchte ich bezweifeln, dass der Prophet selbst sie, die sich ja auch formell (vielleicht liegt hier teilweise auch starke Korruption vor) aus dem Zusammenhang der Nachtgesichte herausheben, dahin gestellt hat, wo sie jetzt stehen. Der Grund, warum sie jemand an diese Stelle einfügte, ist ja, wenn man auf v. 1—9 hinblickt, leicht erkennbar.

Allgemein anerkannt ist natürlich, dass der Abschnitt $4, 6^{a\beta}$—$10^{a\alpha}$ (bis זרבבל) den Zusammenhang des in c. 4 mitgeteilten Nachtgesichts völlig sprengt. Man sieht zunächst nicht, was zur Einfügung der Sätze gerade an dieser Stelle bewogen haben kann. Das Motiv ist sicher nur in dem Inhalt von v. 6 zu suchen, in dem ברוחי, mit dem der Interpolator sich an die thatsächliche Bedeutung des Oelsohncharakters, von dem in dieser Vision die Rede ist, erinnert fühlte. Sachlich ist nichts in diesen Sätzen, das zu Zweifeln an ihrer Herkunft von Sacharja berechtigte, nur halte ich es für ausgeschlossen, dass er selbst sie an die gegenwärtige Stelle gebracht haben sollte. Von Interesse aber ist die unleugbare Thatsache, dass der Inhalt des Abschnittes in auffälligster Weise an die zeitgeschichtliche Situation erinnert, welche im Haggaibuche in 1, 14 bis 2, 5 vorausgesetzt wird. Zu יום קטנות vgl. Hagg. 2, 3; zu der in dem positiven Hinweis auf den Erfolg des Tempelbaues enthaltenen Ermunterung in v. 8 vgl. Hagg. 2, 4, endlich ברוחי v. 6 kann uns lebhaft an Hagg. $2, 5^{b}$ erinnern. Der Schluss liegt sehr nahe, dass die Grundsteinlegung, von der in diesem Absatze die Rede ist (יסדו kann nur Perfekt sein, nicht Imperfekt, wie Sellin, Studien II,

S. 92 f. meint, dessen Ausführungen ich im übrigen hier der Beachtung empfehle, obschon ich ihnen nicht ganz zustimmen kann), auch dem vermutlichen Inhalt des hinter Hagg. 1, 15 vermissten Abschnittes parallel laufe, so dass wir daraus eine gewiss mit Vorsicht aufzunehmende Bestätigung für die oben (S. 40) an Hagg. 1, 15 angeschlossene Vermutung gewinnen könnten.

Endlich mache ich noch auf eine kritisch nicht unwichtige Thatsache aufmerksam. Wenn man von dem Haggaibuche herkommt und dort (1, 12 ff.) gelesen hat, dass des Propheten Wort sofort Erfolg gehabt habe, so wird man eigentümlich berührt, im Sacharjabuche Aeusserungen zu begegnen, die darauf schliessen lassen, dass diesem Propheten nicht blos versteckt, sondern dem Eindrucke nach, den der Wortlaut macht, auch unverhohlen Unglauben oder doch Bedenklichkeit hinsichtlich seiner wirklich göttlichen Sendung entgegengebracht wurde. Bei Haggai findet sich derartiges nicht, oder man könnte es doch höchstens aus den ermunternden Zurufen und Verheissungen erschliessen. Nun ist es aber höchst bemerkenswert, dass sich der Satz, man werde, wenn sich das von ihm Verkündigte erfülle, erkennen, dass Jahwe Zebaoth ihn gesandt habe, nur in den Stücken findet, die zu kritischer Beachtung besonders herausfordern; er findet sich nämlich nur 2, 13 (vgl. v. 12!). 15; 4, 9 und endlich in dem so abrupt schliessenden Satze 6, 15. Ist das nicht auffällig? Man kann ja freilich sagen, die Tendenz der Nachtgesichte sei auch, in der Gemeinde verbreitete, an Unglauben grenzende Bedenken zu bekämpfen, aber ihr Gesammtcharakter entspricht nach meinem Gefühle doch nicht ganz dem des Inhalts jener Sätze. Auch 8, 6 verrät, dass Sacharja mit Ungläubigkeit gegenüber seinen Ver-

heissungen zu kämpfen hatte. 8, 9ff. dagegen stimmt einerseits trefflich zu dem ermutigenden Zuruf חזק Hagg. 2, 4, andererseits zu der mit einem Rückweis auf die Erfahrung der letzten Zeiten verbundenen Verheissung Hagg. 2, 15—19. Man kann aus dieser Stelle im Einklang mit 4, 6—10 entnehmen, dass wie Haggai, so auch Sacharja in den Tagen der Legung des Grundsteins zum Tempel der Gemeinde und ihren Häuptern mit ermutigenden, verheissungsvollen Worten zur Seite stand, und das stände mit dem Wortlaute in Ezra 5, 1. 2, vgl. 6, 14 im Einklang. Man könnte also in Zweifel geraten, ob das Sach. 1, 1 stehende Datum wirklich den Beginn des prophetischen Wirkens Sacharjas bezeichne. Doch den hiermit angeregten kritischen Fragen weiter nachzugehen, liegt für jetzt abseits von dem Wege, auf dem wir vorwärts schreiten wollen. Es genügt festgestellt zu haben, dass schon die besprochenen Stücke zum Zweifel daran berechtigen, dass das Buch so, wie es uns vorliegt, von Sacharja herrühre.

Nun ist aber auch folgendes zu beachten. In 1, 1. 7 zeigt das dem Prophetennamen beigefügte הנביא wieder deutlich, dass der überschriftliche Satz nicht vom Propheten selbst herrührt. Bei v. 7 tritt dies noch bestimmter hervor, wenn wir beachten, wie schlecht sich der mit v. 8 beginnende persönliche Bericht des Propheten zu der Form des vorausgehenden Satzes fügt. Die Sache ist hier genau so wie Hagg. 2, 1 in Verbindung mit v. 2. Dass Sacharja den Absatz 1, 2—6 selbst niedergeschrieben habe, lässt sich auch nicht ohne weiteres behaupten oder beweisen, nachdem der Beisatz הנביא zum Namen die Herkunft der einleitenden Ueberschrift aus seiner Feder zweifelhaft gemacht hat. Das prophetische Ich tritt hier nirgends so hervor, wie von 1, 8 an bis zum Ende von c. 8. Natürlich

wird damit keineswegs zugleich auch die Herleitung des prophetischen sachlichen Inhalts des Abschnittes von Sacharja zur Unmöglichkeit gemacht. Nicht unwichtig ist sodann, dass dieser Abschnitt inhaltlich eine Parallele zu Hagg. 1,2 ff. bildet, nur wird die Mahnung zur Umkehr zu Jahwe mit einem Hinweis auf die Erfahrungen motiviert, die die Väter gemacht haben. Der Parallelismus beider Stücke zeigt sich sogar im inneren Aufbau. Wie Sach. 1,2, so wird auch Hagg. 1,2 ein Satz gleichsam als Thema vorausgeschickt, um den sich hernach die Argumentation bewegt, und dem Befehl an den Propheten, so und so zu reden, Sach. 1,3a entspricht deutlich Hagg. 1,3. Ja, der Parallelismus geht anscheinend noch weiter. Zwar fasst man gewöhnlich die Verba in Sach. 1,6b als syntaktisch unmittelbar mit dem Nächstvorausgehenden zusammengehörig auf, sie sollen das einleiten, was schliesslich die Väter zu bekennen genötigt waren. Ueber die fühlbare Diskrepanz zwischen dem וישובו וג׳ und dem ולא שמעו וג׳ in v. 4b setzt man sich hinweg. Auf die Fragen in v. 5.6a an die dem gegenwärtig redenden Propheten gegenüberstehenden Glieder der Gemeinde giebt es keine ausdrückliche Antwort; man vernimmt nichts von der Wirkung, die das mahnende und warnende Prophetenwort gehabt hat. Bei der landläufigen Auffassung giebt freilich die in die Form einer Frage gekleidete positive Aussage in v. 6a die Antwort auf die Frage in v. 5. Aber kann man wirklich sagen, dass die Väter, von denen soeben in v. 5a im Anschluss an v. 4b behauptet wurde und zwar den geschichtlichen Thatsachen entsprechend, sie seien eben infolge ihrer Nichtbeachtung der göttlichen Worte dahingegangen, sich schliesslich umgewandt und gesagt hätten, was v. 6b mitteilt? Da liegt doch wohl eine nicht ganz

geringe Schwierigkeit vor. Wenn wir nun aber jenen formellen Parallelismus unseres ganzen Abschnittes zu Hagg. 1 beachten, so erinnert uns v. 6^{b} sehr bestimmt an Hagg. 1,12, an die Mitteilung, welche Wirkung die Worte dieses Propheten gehabt hätten, und das dort den Satz einleitende וישמע entspricht inhaltlich durchaus dem וישובו וגו׳ an unserer Stelle. Es dürfte sich also empfehlen, von der gewöhnlichen Auffassung abzugehen, und mit v. 6^{b} einen neuen Satz zu beginnen, einen Satz, in dem die in v. 5. 6^{a} ziemlich energisch Gefragten antwortend sich zu Jahwe und seinem Wahrheitsworte bekennen. Ist diese Auffassung aber richtig, so gewinnt der ganze Abschnitt 1,1—6 den Charakter eines geschichtlichen Berichts, und man könnte bei weiterer Ueberlegung geneigt sein, die Frage aufzuwerfen, ob dieser Abschnitt (event. mit v. 7) hinsichtlich seiner litterarischen Herkunft nicht auch mit Hagg. 1 in engere Beziehung zu bringen sei? Das Eine scheint mir allerdings ziemlich sicher zu sein, dass wir durchaus berechtigt sind, den Autor des Eingangsabschnittes (natürlich nur hinsichtlich seiner litterarischen Entstehung) von dem Propheten Sacharja zu unterscheiden, und wenn wir uns an die im vorausgehenden Absatz behandelten Stücke erinnern, so dürfen wir zu dem Schlusse fortschreiten, dass das litterarische Erbe Sacharjas — ein solches liegt ja unzweifelhaft vor — später von einer anderen Hand litterarische Verwertung gefunden hat, und zwar, wie ich vielleicht hinzusetzen darf, im Rahmen einer Geschichte des Tempelbaues und der bedeutsamen Rolle, die die beiden Propheten darin spielten. Nicht so sicher, oder doch nicht ganz in dem Sinne wie bei Sacharja, können wir von einem bei der Herstellung dieser Geschichte verwerteten Erbe Haggais reden. An der Echt-

heit des rein prophetischen Teils des seinen Namen tragenden Büchleins zu zweifeln, haben wir allerdings keinen Grund, aber nicht sicher sind wir, ob Haggai persönlich seine Weissagungsworte niedergeschrieben hat. Die litterarische Form verlangt diese Annahme durchaus nicht, wie wir sahen. Und wenn die seit Ewald viel vertretene Meinung richtig sein sollte, dass Haggai selbst zu den (2, 3) Hochbetagten gehörte, so liesse sich wohl denken, dass er selbst nicht mehr dazu kam, seine Worte aufzuzeichnen, dass dies vielmehr von einem seiner Getreuen geschah, so wie wir ja auch manches kraftvolle prophetische Wort Jeremias nur der Mitteilung des Schreibers seiner Geschichte (Baruch?) verdanken.

Hier können wir nun mit Bezug auf den von uns ins Auge gefassten Zweck den Seitengang, zu dem uns die beiden Prophetenbücher Veranlassung gegeben, abbrechen. Uns genügt das, wie ich meine, ziemlich unanfechtbare Ergebnis, dass beide Bücher so, wie sie uns vorliegen, nicht ohne weiteres als Produkte der Propheten Haggai und Sacharja betrachtet werden dürfen. Wir sind also auch nicht mehr berechtigt, alles, was in denjenigen Abschnitten zu lesen ist, von denen wir eine Herkunft unmittelbar aus ihrer Feder nicht anerkennen können, als von ihnen verbürgte geschichtliche Wahrheit anzusehen. Damit verliert aber auch die Angabe im Haggaibuche, Serubbabel sei der Sohn Schealtiels gewesen, ihre zwingende Zeugniskraft. Dazu kommt, dass sich auch im Haggaibuche noch zwei Stellen finden, wo das sonst (an fünf Stellen) mit peinlicher Sorgfalt hinzugesetzte „Sohn Schealtiels“ fehlt, nämlich 2, 4. 21. Nun weist man ja wohl darauf hin, dass Hagg. 2, 23 selbst in einem direkt an Serubbabel gerichteten Weissagungsworte der gleiche

Beisatz stehe, aber diese Thatsache hätte doch nur dann zwingende Beweiskraft, wenn es wirklich zweifellos wäre (was es eben nicht ist), dass das Buch so, wie es uns vorliegt, auf den Propheten selbst zurückginge. Da wir diese Voraussetzung nicht mehr gelten lassen können, so steht nichts der Annahme im Wege, dass irgend eine jüngere Hand auch in jenem Satze den Vaternamen hinzugefügt hat, und dabei nötigt uns angesichts der Thatsache, dass in den unzweifelhaft auf Sacharja zurückgehenden Stücken des Sacharjabuches niemals Serubbabel als Sohn Schealtiels bezeichnet wird, nicht das Mindeste, diese jüngere Hand mit dem ersten Aufzeichner der Worte Haggais zu identificieren. Die Hinzufügung kann sehr viel später erfolgt sein, in einer Zeit, in der man vielfach nicht mehr wusste, wie es mit Serubbabels genealogischen Verhältnissen stehe oder wo man aus irgend einem anderen Interesse heraus bewusst oder unbewusst die wirkliche Sachlage verschoben und verdunkelt hatte. Und wenn man nun fragen sollte, warum jene jüngere Hand denn nicht auch in 2, 4. 21 den Beisatz gemacht habe (LXX hat ihn allerdings v. 21, aber nicht v. 4), so liessen sich auch anderwärts Analogieen für eine solche Inkonsequenz finden, aber danach zu suchen hätten wir gar nicht nötig; unser Buch bietet uns selbst eine solche an die Hand. Warum nämlich steht 2, 10. 20 (auch in LXX) in genau derselben Formel nicht auch בְּיַד, das wir 1, 1. 3; 2, 1 gelesen haben, sondern אֶל, wie z. B. auch im Sacharjabuche (1, 1. 7; 7, 4 u. ö.)? Ein einleuchtender Grund lässt sich dafür nicht beibringen. Allerdings lässt sich בְּיַד in Hagg. 1, 1 bei dem im überlieferten hebräischen Text stehenden Wortlaute verstehen, aber ob dieser Wortlaut der ursprüngliche ist, wird darum zweifelhaft, weil LXX vor dem

אל־זרבבל genau wie 2, 1 f. 20 f. לאמר אֱמֹר voraussetzt. Wenn wir also dies wieder einsetzten, so ständen wir wie in 2, 1 f. auch 1, 1 vor derselben Inkoncinnität der Ausdrucksweise, die wir glaubten auf eine theologische Reflexion sicher jüngerer Zeiten zurückführen zu sollen. Ich glaube also bei der Vermutung stehen bleiben zu dürfen, dass die Bezeichnung Serubbabels als Schealtiels Sohn im Buche Haggai durchaus kein zwingendes geschichtliches Zeugnis ist, dass dieselbe vielmehr ebenso gut einer jüngeren Zeit ihren Ursprung verdanken, also nachträglich eingefügt sein kann.

Ehe ich weitergehe, möchte ich nicht unterlassen, für die Unzuverlässigkeit der Personalangaben in den Stücken der beiden Prophetenbücher Haggai und Sacharja, die auf eine fremde Hand zurückgeführt werden zu müssen scheinen, auch noch die aller Wahrscheinlichkeit nach falsche Genealogie Sacharjas in Sach. 1, 1. 7 geltend zu machen. Ezra 5, 1; 6, 14 und besonders auch Neh. 12, 16 wissen gar nichts davon, dass er ein Sohn Berechjas gewesen sei, danach war er vielmehr Sohn Iddos und nicht Enkel desselben. Allerdings beweist dieser Fehler, wenn es ein solcher ist, wie ich freilich glaube, nicht allzu viel, aber er ist doch geeignet, uns gegenüber den genealogischen Angaben im Bereiche des Autors oder der Autoren vorsichtig zu machen, mit dem oder mit denen die beiden Prophetenbücher in Beziehung zu setzen sind.

Gehen wir nun wieder zu den Stellen zurück, wo ausserhalb des Haggaibuches Serubbabel zum Sohne Schealtiels gemacht wird. Wir sahen schon, dass wahrscheinlich die einzige Stelle, wo dies im Nehemiabuche geschieht, auch ausser Betracht bleiben könne. Sollten wir mit diesem Urteile im Rechte sein, so würde sich unsere Auf-

merksamkeit thatsächlich nur auf Ezra 3, 2. 8; 5, 2 zu richten haben, denn nur hier finden wir noch jene Genealogie, während 4, 2. 3 (wie in der Liste 2, 2) der Vatername nicht angegeben ist, was immerhin, da der Abschnitt 4, 1—5 die Fortsetzung von c. 3 sein soll, an das zweimalige nackte זרבבל im Haggaibuche zu erinnern vermag. — Sehen wir uns nun aber einmal den Inhalt von Ezra 3; 4, 1—5; 5, 1. 2, natürlich ohne Rücksicht auf geschichtliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Darstellung, näher an, so werden wir mehrfach in einer Weise an die Bücher Haggai und Sacharja erinnert, dass uns der (im allgemeinen betrachtet, auch natürlich nicht auffällige) Schluss nahe gelegt wird, der Verfasser jener Kapitel habe nicht ganz unabhängig von jenen Büchern seine Arbeit gethan. Auf 5, 1. 2, wo in kürzester Form auf die Mitwirkung der beiden Propheten bei dem Beginne und der Ausführung des Tempelbaues hingewiesen wird, habe ich schon bei der Besprechung der Prophetenbücher wiederholt hingewiesen. Ja, wir sahen, dass die Formulierung von 5, 2 ihren sachlichen Wiederhall noch deutlich in gewissen Stücken jener Bücher besitzt. Nun mache ich auf Ezra 3, 8 ff. aufmerksam. Dort wird von dem grossen Jubel berichtet, der in der Gemeinde herrschte, als man den Grundstein zum Tempel legte. Dabei kann man sich an Sach. 4, 7 erinnert fühlen. Und das ist um so leichter möglich, als in v. 12 auch von den Greisen die Rede ist, die den früheren Tempel gesehen hatten und in der Erinnerung an diesen und angesichts dessen, was sie vor Augen hatten, laut zu weinen begannen. Denn das muss uns an Hagg. 2, 1 ff. und zugleich auch an Sach. 4, 8—10 erinnern. Wir stehen also da genau wieder der Thatsachenfolge gegenüber, die, wie wir vermuteten, einst auch im Haggaibuche von 1, 14 an

vorgelegen hat. Dazu möchte ich noch auf etwas sprachlich Formelles aufmerksam machen. Ezra 3,8 heisst es: „Serubbabel, der Sohn Schealtiels, und Jesua, der Sohn Jozadaks, und der Ueberrest ihrer Brüder ...“, vgl. ähnlich 4,3. Das erinnert wieder sehr lebhaft an die Aufzählung in Hagg. 1,12. 14; 2,2 (.4), nur dass hier שְׁאֵרִית statt שְׁאָר gewählt ist. Natürlich kann diese Berührung in der Ausdrucksweise auch nur zufällig sein, indes, wenn andere Berührungen bemerkenswerter Art, wie ausser der Benennung Serubbabels als Schealtiels Sohn auch die soeben erwähnten hinzukommen, so ist es doch nicht mehr ganz berechtigt, von nur zufälliger Berührung zu reden. Hier darf vielmehr auf ein näheres litterarisches Verhältnis geschlossen werden. Und wo wir die Abhängigkeit zu suchen haben, das kann, soweit der sachliche Inhalt in Betracht kommt, m. E. nicht in Frage kommen. Hat es einst, wie ich schon vermutungsweise sagte, eine Art Geschichte des Tempelbaues durch Serubbabel und der prophetischen Mitwirkung dabei seitens Haggais und Sacharjas gegeben, eine Geschichte allerdings, in der die Mitteilung der Prophetieen dieser beiden Männer, und zwar der Sacharjas in wörtlicher Wiedergabe seiner eigenen Aufzeichnung, im Zusammenhang mit dem fortschreitenden Bau die Hauptsache war, so ist dieselbe allem Anschein nach demjenigen, auf dessen Hand Ezra 3 f. zurückzuführen sind, bekannt gewesen und hat ihm vielleicht auch vorgelegen. Ihm ist nun aber auch wohl schuld zu geben, dass der Beginn des Serubbabelschen Tempelbaues sich eine Verschiebung vom 2. Jahre des Darius in das 2. Jahr nach der Heimkehr der Exulanten gefallen lassen musste. Allerdings darf die Möglichkeit nicht ausser Betracht gelassen werden, dass er hierbei nicht ohne Beeinflussung von anderer Seite her

(ich denke hierbei zunächst an die Liste in Ezra 2, vgl. Neh. 7) gehandelt hat. Aber offenbar hat er keine sichere Kenntnis mehr von dem wirklichen Verhältnis Serubbabels zu dem Ezra 1 genannten שֵׁשְׁבַּצַּר besessen und beide anscheinend identificiert und das, was 5, 16 von diesem ausgesagt wird, auf Serubbabel bezogen. Er könnte es nun auch gewesen sein, der den Serubbabel-Scheschbazzar zum Sohne Schealtiels machte. Er mochte wissen, dass Serubbabel ein Enkel Jojachins sei, aber, da er in Bezug auf das wirkliche Verhältnis zwischen jenen beiden ganz in Unklarheit war, so war es gewiss das nächstliegende, den Serubbabel, eben weil derselbe seiner Zeit gewissermassen der davidische Erbfürst gewesen war, zum Sohne des Erstgeborenen Jojachins zu machen. Aber auch hierbei ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass er bei diesem genealogischen Fehler von einem schon länger gleichsam in der Luft liegenden Irrtum beherrscht war. Man könnte daran denken, der babylonische Name des wirklichen Vaters Serubbabels habe im Laufe der Zeiten schon infolge eines entfernten lautlichen Zusammenklangs zu einer Verwechslung mit Schealtiel geführt. Mehr noch aber könnte der Umstand mitgewirkt haben, dass Schealtiel der Erstgeborene seines königlichen Vaters und als solcher ja in erster Linie der Träger des königlichen Erbteils gewesen war. Und da nun in Wahrheit auch Serubbabel der Erstgeborene seines (wirklichen) Vaters war, so liesse sich allenfalls auch so die Entstehung des Irrtums vorstellig machen. Man hielt ihn nach und nach für den Erstgeborenen des Erstgeborenen Jojachins, und damit war die Reihe der Träger des davidischen Erbes von der vorexilischen Zeit in die nachexilische Zeit hinein eine allen Anforderungen entsprechende und gradlinige. Und dass

Serubbabel so an die Stelle seines eigenen Vaters rückte, dass man in ihm den davidischen Führer der heimkehrenden Gola erblickte und ihn schon im 2. Jahr nach der Ankunft derselben in Judäa den Grundstein zum Tempel legen liess, daran mochte auch die Prophetie Haggais und Sacharjas ein gut Teil Schuld mittragen. Denn die Erwartungen, denen sie in Bezug auf ihn Ausdruck verliehen hatten, mussten ihn in der Erinnerung der Nachwelt in ein so helles Licht rücken, dass allmählich sein Vater hinter ihm im Dunkel verschwand, ja, sich die Vorstellung festsetzte, er, der den Tempel wieder aufgebaut, den man immer als ein an ihn erinnerndes Denkmal vor Augen hatte, — er müsse von Anfang an das fürstliche Haupt und der Führer des neuen Volkes gewesen sein, er müsse also auch von Anfang an darauf bedacht gewesen sein, den Tempel Jahwes wieder aufzurichten. Und in letzteren Irrtum konnte die Erinnerung um so leichter geraten, wenn in ihr, wie wir vielleicht aus Ezra 5, 16 entnehmen können, feststand, dass wirklich in jener Anfangszeit mit der Grundsteinlegung zum Wiederaufbau des Tempels begonnen worden sei. Es war dann ganz konsequent, wenn die so umgewandelte geschichtliche Erinnerung im 2. Jahre des Darius die Arbeit nur wieder aufnehmen liess und nur vom Beginn des Baues, d. i. des Weiterbaues redet (vgl. Ezra 4, 5. 24; 5, 2. 16).

Schwierig ist natürlich unter diesen Umständen, wie wir die Sache uns auch klar machen wollen, den hier ins Auge gefassten Autor mit dem Chronisten zu identificieren, der uns in 1 Chron. 3 die Genealogie erhalten hat, wir müssten denn annehmen, derselbe habe in dem Teile seines Werkes, das wir im Ezrabuche besitzen, an jene Gene-

alogie gar nicht mehr gedacht. Das wäre natürlich durchaus möglich, freilich schwerlich erweisbar.

Doch, wie dem auch sein mag, meiner Ueberzeugung nach hängt die Bezeichnung des Serubbabel als Sohn Schealtiels eng zusammen mit dem im Verlaufe der Zeit aufgekommenen Irrtum in Bezug auf das Verhältnis desselben zu dem שֵׁשְׁבַּצַּר und den Anfang seiner Mitwirkung am Tempelbau. Und von hier aus ist dann auch das Vorhandensein der gleichen Benennung im Haggaibuche in seiner gegenwärtigen Gestalt als dem Werke nicht des Propheten Haggai, sondern eines Schriftstellers jüngerer Zeit zu verstehen. Ich halte es aber für sehr wahrscheinlich, dass im ursprünglichen Texte dieses Buches die irrtümliche genealogische Angabe nicht stand, dieselbe also von einer Hand eingefügt ist, die wir von der des Mannes unterscheiden müssen, der uns ursprünglich von Haggais Wirksamkeit berichtete. Dass das Buch noch in jüngerer Zeit Eingriffe erfahren haben kann und erfahren hat, ergiebt sich ja schon aus den früher besprochenen Thatsachen, zumal daraus, dass hinter 1, 15 ein Stück des Geschichtsberichtes entfernt scheint, möglicherweise aber auch daraus, dass auf Grund theologischer Reflexion, wie wir glaubten annehmen zu dürfen, im Wortlaut des ursprünglichen Satzes „das Wort Jahwes erging אל־חגי" statt אל die Präposition בְּיַד eingefügt erscheint, wenn auch nicht durchgängig. Und wenn ich dazu in Betracht ziehe, dass im Sacharjabuche Serubbabel nie als Schealtiels Sohn bezeichnet wird, so erleichtert dies mir die Annahme sehr, dass es eine Zeit gegeben haben möge, wo auch im Haggaibuche der genealogische Irrtum nicht vorlag. Wie in diesem Serubbabel wenn überhaupt, so den wirklichen Verhältnissen gemäss näher bezeichnet gewesen sein mag,

zeigt uns vielleicht 2,21, wo wir nur lesen: זר"פחת יהודה (allerdings hat, wie schon bemerkt wurde, LXX auch hier den Vaternamen, aber ob man darauf viel geben darf, ist sehr fraglich, wenn man sieht, dass der Grieche statt פחת י" vielmehr übersetzt, als hätte er gelesen ממשפחת יהודה: ἐκ φυλῆς Ἰούδα). Diese Angabe seiner amtlichen Stellung findet sich auch 1,1.14 (nicht v. 12) und 2,2; in der direkten prophetischen Anrede wird 2,4 blos sein Name genannt, in 2,23 halte ich das Prädikat עבדי für ursprünglich. Dass der genealogische Beisatz nicht konsequent beigefügt wurde, würde seine Analogie an der nicht überall durchgeführten Einfügung von בית haben.

Aber nun erhebt sich die Frage, wie soll man sich erklären, dass jemand auf den Gedanken verfiel, die genealogische Angabe einzufügen? Gewiss, das ist eine heikle Frage, unlösbar scheint sie mir aber nicht zu sein.

In vorderster Linie muss ich fragen, ob denn nicht die Gestalt, in der die beiden Prophetenbücher Haggai und Sacharja uns vorliegen, geradezu die im Ezrabuche in der überlieferten Darstellung ausgeprägte irrige Geschichtsauffassung aufs deutlichste wiederspiegelt?

Hinter Hagg. 1,15 ist, wenn unsere früher mitgeteilte Vermutung richtig ist, der Bericht über die Grundsteinlegung Serubbabels weggeschnitten und dadurch wenigstens in der ersten Hälfte des Buches 1,2—2,9 der Schein erweckt worden, als habe es sich im 2. Jahre des Darius nur um eine Wiederaufnahme des Tempelbaues gehandelt, ganz so, wie Ezra 5,1.2 im Zusammenhang mit 4,4.5.24 behauptet. Im Ausdruck ist bis dahin auch nicht das Geringste enthalten, das eine andere geschichtliche Vorstellung zu erwecken und an eine erst noch erforderliche Grundsteinlegung durch Serubbabel zu erinnern vermöchte.

Weder liegt in 1, 2 noch in 1, 14 eine Nötigung, hieran zu denken, vor, ja, 1, 8 f. und 2, 2 ff. sind vielmehr geeignet, die Annahme zu fördern, es handle sich in jenen Stellen nur um eine Fortführung des zwar einst begonnenen, aber bald wieder aufgegebenen Wiederaufbaues des Tempels. Zu der Aufforderung 1, 8 erinnere ich an Ezra 3, 7. Indes, auch im zweiten Teil des Haggaibuches kommt man eigentlich zu keinem anderen Ergebnisse. 2, 14 weist sichtlich auf den Altar hin, an dem man seine Opfer brachte. Und der war nach der sicher glaubwürdigen Nachricht in Ezra 3, 1 ff. gleich nach der Heimkehr der Gola wieder aufgerichtet worden. Nun ist zwar in 2, 18 von dem Tage der Grundsteinlegung die Rede, und unmittelbar vorher steht zwar ein Datum, aber es fragt sich, ob wirklich nach dem Text, wie er überliefert ist (an dessen Richtigkeit oder Ursprünglichkeit man zweifeln darf), der auf die Grundsteinlegung hinweisende Satz in engste chronologische Beziehung zu dem vorhergehenden Datum gebracht werden soll. Sellin (Studien II, S. 49 ff.) leugnet das, m. E. nicht mit Unrecht. Es ist durchaus möglich, das Datum epexegetisch zu der Aufforderung in v. 18ᵃ zu ziehen und es in v. 19ᵇ, in der positiven Verheissung des nunmehr bestimmt eintretenden Segens, wieder aufgenommen werden zu lassen. Der mit למן וג״ beginnende Hinweis auf die Grundsteinlegung in v. 18ᵇᵝ könnte ebenso gut durch die am Schluss stehende Aufforderung mit dem Satze in v. 19ᵃ zusammengefügt und der Inhalt des letzteren als Rückweis auf die Erfahrung infolge der Unterlassung des Weiterbaues am Tempel aufgefasst werden, ganz im Sinne von c. 1. Und für diese Auffassung liesse sich das Verbum לא נשׂא geltend machen (statt עַד kann mit LXX עֹד gelesen werden; das würde nichts ändern);

es stände auch nicht viel im Wege, den nominalen Fragesatz am Anfange von v. 19 (von ועד הגפן an scheint der Satz von dem, der ihn gestaltete, wie er lautet, als einfacher Aussagesatz gemeint zu sein) von der Vergangenheit zu deuten. Ja, man könnte versucht sein zu meinen, dass schon der Gegensatz des לא נשׂא zu dem folgenden אברך diese Auffassung fordere. Nun kann man vielleicht aus dem Zusammenhang heraus, auch aus sprachlichen Gründen manches gegen diese Auffassung sagen. Aber darauf kommt es zunächst nicht an. Es kommt vielmehr darauf an, ob nicht der, der dem Haggaibuche die vorliegende Gestalt gegeben hat, die Sätze so gemeint hat und hat verstanden wissen wollen, ob er nicht gemeint hat, genügend deutlich gemacht zu haben, dass mit dem Tag der Grundsteinlegung nicht an einen Tag im 2. Jahre des Königs Darius zu denken sei, eben weil er von einer Grundsteinlegung durch Serubbabel in diesem Jahre nichts wissen wollte. Allerdings darüber sagte er im Zusammenhange des Haggaibuches auch nichts, ob Serubbabel oder wer sonst in früherer Zeit den Grundstein gelegt habe. Aber es wäre durchaus möglich, dass er darüber genau so dachte, wie derjenige dachte, von dem Ezra 3 f. herrührt. Ja, das liesse sich um so eher annehmen, als alsdann die vom Propheten Haggai (vgl. c. 1) geäusserten Vorwürfe nicht blos das Volk im allgemeinen und etwa noch die Priesterschaft angingen, sondern nicht minder auch das weltliche Haupt der Gemeinde. Ich meine also, aus alledem ergebe sich bestimmt genug, dass ich nicht ganz auf dem Irrwege ging, wenn ich sagte, das Haggaibüchlein spiegele wenigstens allem Anschein nach die im Ezrabuche vertretene irrige Geschichtsauffassung sehr deutlich wieder.

Mit dem Buche des Sacharja verhält es sich m. E. nicht anders. Auch in diesem Buche findet sich nirgends etwas, das uns unbedingt nötigte, an eine Grundsteinlegung im 2. Jahre des Darius zu denken, das uns m. a. W. nötigte, von dem Gang der Dinge eine andere Vorstellung zu haben, als uns im Ezrabuche gelehrt wird.

Die Verheissung 1,16 lässt die Auffassung, die Grundsteinlegung zum Tempelwiederaufbau sei längst geschehen, zu und kann ohne Schwierigkeit von der glücklichen Durchführung des Baus verstanden werden. 3,7, ja, der Inhalt von c. 3 überhaupt legt auch nahe, dass nicht blos das Priestertum durch Gottes Gnade wieder hergestellt sei, sondern dass auch Gottes „Haus" und „Vorhöfe" schon wieder als vorhanden betrachtet werden können, aber dass sie schon wirklich wieder im Bau vollendet seien, das herauszulesen nötigt natürlich nichts, aber ebensowenig ist etwas im Zusammenhang zu finden, das zu der Annahme führen könnte, der Grundstein sei soeben erst vor wenigen Wochen gelegt worden. Und dass der den Zusammenhang von c. 4 durchbrechende Absatz etwas enthielte, das der im Ezrabuche mitgeteilten Vorstellung von dem geschichtlichen Gang der Dinge widersprechen müsste, wird man auch nicht behaupten können. Zwar ist 4,9 von der Grundsteinlegung durch Serubbabel die Rede, sie liegt auch in der Vergangenheit, aber wer will behaupten, dass dieselbe nach der vorliegenden Ausdrucksweise erst ganz vor kurzer Zeit erfolgt sein könne? Könnte nicht der, welcher den Abschnitt an dieser Stelle einfügte (dass dies nicht Sacharja selbst gewesen ist, wie Sellin, Studien II S. 91, meint, daran zweifle ich keinen Augenblick), genau die Vorstellung gehabt haben, von der wir Ezra 3,8 lesen? Und in v. 6.7 liegt erst recht nichts,

das uns nötigte, die Sachlage anders anzusehen. Denn wer sagt uns, dass der, welcher für die gegenwärtige Lesart verantwortlich ist, unter האבן הראשה nicht den Giebel- oder Schlussstein verstanden hat?[1]). Auch 6,12b.13a lässt sich gut von der glücklichen Durchführung des nach langer Unterbrechung wieder aufgenommenen Tempelbaus deuten. Die einzige Stelle, die in der Weise, wie es dem Anschein nach Hagg. 2,18 geschieht, die Grundsteinlegung zum Wiederaufbau des Tempels mit der Thätigkeit der Propheten Haggai und Sacharja (an sie ist natürlich in erster Linie zu denken), also mit dem 2. Jahre des Darius, in Verbindung zu setzen scheint, finden wir 8,9. Indes, bei genauerer Betrachtung und Erwägung der Stelle schrumpft, wie ich meine, ihre Beweiskraft arg zusammen.

Zunächst ist schon der Relativsatz "אשר ביום וג formell recht auffällig. Man vermisst hinter אשר ein היו oder הם (המה). Allerdings könnte es ja fehlen, da das Verständnis des Satzes auch ohne ein solches Prädikat sicher ist; immerhin sind die Sätze in dem Absatz v. 9—13 (abgesehen von v. 12aα) formell so regelmässig gebildet, dass das Fehlen eines prädikativen Ausdrucks beachtenswert ist. Sonderbar ist auch die überlieferte Form des von ביום abhängigen Satzes. Nowack (kl. Propheten z. St.) möchte היהיכל להבנות als späteren Zusatz ansehen. Jedenfalls sieht man nicht recht ein, warum היהיכל noch hinter

1) Sellin will האבן הראשנה emendieren und darin einen Hinweis auf den früher gelegten Grundstein sehen, den man nach babylonischem Brauche wieder hervorgeholt habe, als man daran ging, den Wiederaufbau zu beginnen; vgl. Studien II, S. 94 (S. 90 ff.). Seine Ausführungen sind zwar sehr lehrreich, enthalten auch sicher manches bleibend Wertvolle, aber die exegetische Begründung kann ich mir nicht überall aneignen.

בית יהוה צ" steht. Nun ist auch die Lesart ביום nicht absolut sicher. LXX bietet folgenden Text: *ἀφ' ἧς ἡμέρας τεθεμελίωται ὁ οἶκος κυρίου παντοκράτορος καὶ* (so!) *ὁ ναὸς ἀφ' οὗ* (so!) *ᾠκοδόμηται.* Von der Differenz am Ende des Satzes können wir absehen, denn dabei mag es sich um die Frucht freier Behandlung des Textes durch den Uebersetzer handeln. Nicht unwichtig dagegen scheint die Lesart am Eingang des Satzes zu sein: *ἀφ' ἧς ἡμέρας* setzt im hebräischen Texte מִיּוֹם statt ביום voraus. Nowack hat diese Lesart der des MT vorgezogen. Natürlich lässt sich unmöglich entscheiden, welche Lesart die richtige und ursprüngliche ist. Sollte die von LXX vertretene Lesart die ursprüngliche sein, so wäre damit schon die Beweiskraft der Stelle gegen die oben vertretene Auffassung sehr geschwächt. Dann würde der Satz מיום וג" von den Propheten nur aussagen, sie seien seit dem Tage der Grundsteinlegung aufgetreten, aber es wäre nicht zugleich auch genau bestimmt, in welches Jahr dieser Tag gefallen sei, der terminus a quo könnte ebenso gut in der Zeit kurz nach der Heimkehr der Gola liegen, wie im 2. Jahre des Darius. Man könnte sich auch nicht auf v. 10 berufen, denn לפני הימים ההם greift deutlich genug auf בימים האלה in v. 9ᵃ zurück und nicht auf die Zeitangabe in v. 9ᵇ, denn in letzterem Falle sollte man in v. 10 vielmehr לפני היום ההוא erwarten. Doch bleiben wir bei der masoretischen Lesart! Auch sie besitzt trotz des äusseren Scheines keine Beweiskraft, denn sie stösst sich m. E. hart mit dem allgemeinen הימים האלה in v. 9 und dem ההם הי" in v. 10. Einen wie grossen Zeitraum diese Ausdrücke bezeichnen, wissen wir nicht. Sie sind also ziemlich unbestimmte Angaben; sie bezeichnen nur die Gegenwart, in der sich der Redende und seine Hörer befinden. Von dieser so allge-

mein bezeichneten Gegenwart aus lenkt er den Blick rückwärts und vorwärts. All' die Uebel, die die שארית העם הזה zu beklagen hatte, sollen hinfort aufhören und einem Zustande des Segens Raum geben, der alle Verheissungen und Hoffnungen des Gottesvolks zur Wahrheit machen wird. Es ist beachtenswert, dass in v. 10—13 mit keinem Wort auf den Tempelbau hingewiesen wird und dass auch niemand ihn als Grund der Wendung der Dinge betrachten würde, der Haggai nicht kännte und durch den Relativsatz in v. 9^{b} daran erinnert würde. Nun ist aber gegenüber jener allgemeinen Zeitangabe die Bemerkung nach meinem Gefühle recht sonderbar, es seien die Worte der Propheten gemeint, die am Tage der Grundsteinlegung zum Tempelbau vorhanden waren. Der Redende gehörte ja doch wohl selbst auch dazu? Und ausser ihm kam, so weit die Ueberlieferung Zeugnis ablegt, nur noch Haggai in Betracht. Ich sollte meinen, Sacharja hätte doch wohl selbst voraussetzen können, dass seine Hörer und auch seine nächsten Leser wussten, dass er zu den Propheten gehörte, die am Tage der Grundsteinlegung, falls sie ins 2. Jahr des Darius fiel, vorhanden waren. Ueberlege ich dies, so muss ich gestehen, dass mir wenigstens der Schluss sehr nahe gelegt wird, die Bemerkung in v. 9^{b} sei im Grunde voll und ganz nur verständlich, wenn man sie als Zusatz eines Dritten auffasst, und zwar scheint mir, als sei dieser Schluss nicht blos auf den Relativsatz, sondern auch auf die Worte מפי הנביאים auszudehnen. Die Nichtursprünglichkeit auch dieser Worte ergiebt sich eigentlich schon aus ihrer vollkommenen Ueberflüssigkeit. Denn, da es sich ja bei הדברים האלה um Weissagungs- oder Verheissungsworte handelt, aus wessen Munde sollten sie denn sonst kommen, wenn nicht aus Prophetenmund? Zu

dieser Frage ist man um so mehr berechtigt, als ja einer der Propheten selbst hier redet, um deren Worte es sich bei dieser Mahnung zu getroster, gläubiger Hinnahme derselben handelt. Ausserdem haben diese Propheten auch nicht, wie man die Lesart "אשר ביום וג allenfalls auch verstehen könnte, blos geredet, als man den Grund zum Tempel legte, sondern, wie die anderen allgemeinen Zeitangaben von $9^a.10^a$ zeigen, während einer längeren Frist. Mir scheint nach allem das Urteil nicht zu kühn zu sein, der ganze v. 9^b, von "מפי הנבי an, sei ein den zwischen v. 9_a und 10 ff. bestehenden glatten Zusammenhang zerreissendes Element im Text, er sei nur dann ganz zu begreifen, wenn wir ihn als jüngeren Zusatz betrachten. Nun würde allerdings von Werte sein, wenn wir wüssten, welche Lesart die richtige sei, ob ביום oder מיום. Sollte ביום die ursprüngliche sein, so müsste man es für möglich halten, dass der Interpolator von Hagg. 2,18 aus seinen Zusatz gemacht, die Zeitangabe an dieser Stelle aber (den geschichtlichen Thatsachen auch entsprechend) auf die Grundsteinlegung durch Serubbabel im 2. Jahre des Darius bezogen hätte. Der Zusatz könnte dann verhältnismässig alt sein, jedenfalls müsste er älter sein als die Gestalt, die das Haggaibuch jetzt hat, und es lässt sich annehmen, derjenige, der im Sinne der im Ezrabuche vertretenen Geschichtsvorstellung das Buch Haggai und wohl auch das Sacharjabuch gestaltete, habe unsere Stelle unberührt gelassen, er habe also seine redigierende Arbeit nicht weit genug ausgedehnt. Analogieen dazu hätten wir ja schon in genügendem Umfange bei unserer Arbeit gefunden. Sollte hingegen מיום die ursprüngliche Lesart sein, so hätte, wie wir sahen, der eben genannte Redaktor den Satz ganz im Sinne seiner Geschichtsvorstellung ver-

stehen können. — So viel, glaube ich, darf man aus all' den Erwägungen entnehmen, dass auch diese Stelle nicht unbedingt gegen unsere Behauptung spricht.

Nun nur noch eine Frage. Wer könnte es gewesen sein, der die hier behauptete Redaktion der beiden Prophetenschriften, beziehungsweise des Werkes, in dessen Inhalt die Mitteilung der Worte der beiden Propheten den Hauptteil bildete, vorgenommen hat? M. E. niemand anders als derjenige, der die Schriften in das Dodekapropheton einfügte. Die (nach einem m. E. in seinen Hauptzügen noch erkennbaren Plane unternommene) Herstellung der Sammlung dieser prophetischen Schriften kann erst in einer Zeit erfolgt sein, die so weit von den in den Büchern Haggai und Sacharja vorausgesetzten Zeitverhältnissen entlegen war, dass inzwischen ganz gut die im Ezrabuche vorliegende Geschichtsverwirrung eingetreten sein konnte. Wann sie erfolgt ist, wissen wir leider nicht bestimmt, aber die abschliessende Redaktion müssen wir nach Maleachi ansetzen, und wer weiss, ob wir nicht bis nahe an die Zeit des Chronisten herangehen müssen. Allerdings glaube ich nicht, dass es nötig ist, noch weiter abwärts zu gehen.

Diesem Redaktor würde ich es dann auch zurechnen, dass wir jetzt in der Schrift des ersten Propheten der nachexilischen Zeit den irrigen genealogischen Zusatz bei dem Namen Serubbabels finden.

Natürlich liegt es mir fern, der von mir dargebotenen Argumentation den Charakter apodiktischer Gewissheit beizulegen. Aber soviel meine ich doch erreicht zu haben, dass man das Zeugnis des Haggaibuches nicht mehr mit gleicher Zuversicht wie bisher gegen die von mir verfochtene Genealogie in 1 Chron. 3, 19 ins Feld führen darf. Ich halte

es mindestens für in hohem Grade wahrscheinlich, dass die dort stehende Angabe, Serubbabel sei der Sohn Pedajas gewesen, der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht.

Von der Voraussetzung aus, dass diese These richtig sei, ergiebt sich sodann ohne weiteres, dass Serubbabel im Jahre 538, als der grosse Wendepunkt in dem Geschicke des jüdischen Volkes eintrat, noch ein kleines Kind gewesen sein muss. Denn sein Vater war damals noch im Jünglingsalter; er konnte höchstens rund 22 Jahre alt sein. Das käme also im wesentlichen auf das hinaus, was E. Meyer (a. a. O. S. 79) behauptete und nach ihm von Sellin (Serubb. S. 12) aufgenommen wurde, und letzterer (vgl. ebenda) hätte also recht, wenn er es missbilligt, dass Meyer seine Behauptung hernach (in seinem Schriftchen „Julius Wellhausen und meine Schrift die Entstehung des Judentums", S. 15) zurückgenommen hat. Nun möchte ich nicht glauben, dass Serubbabel viel vor dem Zeitpunkt der Heimkehr seines Vaters nach Judäa geboren sei. Dagegen scheint mir schon der sonderbare Name zu sprechen, den der Erstgeborne Pedajas trägt, und zwar um so nachdrücklicher, als derselbe nur diesen Namen getragen haben dürfte, wenigstens wissen wir von keinem andern. Nun wäre es aber meines Erachtens nicht recht begreiflich, wie Pedaja dazu gekommen sein sollte, seinen Erstgebornen mit זרבבל, d. h. mit einem jüdische Ohren zu allernächst an Babel erinnernden Namen zu benennen, zu einer Zeit, wo er nach menschlichem Ermessen noch erwarten konnte, dass ihm auch noch weitere Kinder auf babylonischer Erde geboren würden. Denn, wie immer der Name auch zu deuten sein wird (ich zweifle, ob er, wie de Lagarde, Uebersicht über die im Aram., Arab. u. Hebr. übliche Bildung der Nomina, S. 53, vermutet, ein babylonischer

Name ist), auf alle Fälle muss (vorausgesetzt, dass wir den Namen als einen hebräischen aufzufassen berechtigt sind) der Vater einen besonderen Grund gehabt haben, in dem Namen seines Erstgebornen den Namen des Landes seines Exils zu verewigen, während er selbst und seine jüngeren Brüder so bedeutsame, auf Jahwes wiederkehrende Huld hinweisende Namen trugen. Und wenn unsere These, Pedaja sei mit Sin (oder Šamaš)-bal-uṣur (Šešbaṣṣar) identisch, richtig, d. h. wenn Pedaja der vom Perserkönige bestellte Führer der heimkehrenden Gola gewesen sein sollte, so würde die Annahme sehr nahe liegen, dass die Wahl jenes sonderbaren Namens für seinen Erstgebornen durch die grosse Wendung in seinem und seines Volkes Geschick bedingt war, ja, man kann auf die Vermutung kommen, die Wahl des Namens zeige, dass der Vater, als er seinen Sohn damit benannte, entweder schon auf Babel als seine der Vergangenheit angehörige Heimat zurückblickte oder doch mit der Heimkehr aus dem Elende in die alte Heimat schon wie mit einer Thatsache rechnete und rechnen konnte. Das heisst: das Kind müsste ihm entweder geboren sein, nachdem er Babel schon verlassen hatte, so dass nur das Werden desselben im Mutterschosse noch in Babel seinen Anfang genommen hätte, oder — was ich für ebenso wahrscheinlich halte — kurz vor der Heimkehr, aber zu einer Zeit, als die Gewissheit derselben nicht mehr in Frage stand. Der Name würde dann, hebräisch verstanden, das Kind als noch in Babel geboren, gewissermassen als einen noch aus babylonischer Erde hervorgesprossenen Zweig des Davidhauses bezeichnen, der nun aber als der Erstgeborne des Trägers des von Jojachin überkommenen Erbteils hinübergepflanzt wurde in das alte Heimatland, in seiner Person jedoch

und mit dem ihn nunmehr ehrenden Namen an das Land erinnerte, in dem seine Vorfahren die tiefste Erniedrigung, zugleich aber auch die Wiederkehr der Gnade Jahwes erfahren hatten. Und wäre es undenkbar, dass der Vater bei der Wahl des Namens auch unter dem Einfluss gewisser, Davids Haus betreffender prophetischer Aussagen gehandelt hätte? Könnte man nicht geradezu an Ez. 17, 22 ff. denken, um von älteren Weissagungen zu schweigen? Auch liesse sich an eine Beeinflussung durch deuterojesajanische Worte denken.

Natürlich ist auch alles, was ich in diesem Absatze gesagt habe, weit davon entfernt, den Charakter geschichtlicher Thatsächligkeit für sich in Anspruch nehmen zu können. Es sind nur Vermutungen, indes, wie ich meine, immerhin solche, die weiterer Erwägung wert sind, denn gesetzt einmal, es handle sich bei meiner Auffassung bezüglich des Namens Serubbabel nicht um blosse Vermutung, so gewinnt auch der Name, den Pedaja seinem zweiten Sohn gegeben hat, einen zeitgeschichtlich verständlichen Sinn. Die ziemlich häufig in alter und junger Zeit vorkommende Namensform שִׁמְעִי darf auf alle Fälle hinsichtlich des ihr eigenen Bekenntnisinhalts dem (in V. 22 stehenden) Namen שִׁמְעִיָה (oder הוֹשַׁמָע V. 18) gleichgestellt werden (vergl. Kerber, d. religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 97), ja, man könnte mit Rücksicht auf die Thatsache, dass ringsherum alle mit יהוה zusammengesetzten Namen diesen Gottesnamen in einer unzweideutigen Form darbieten, auf den Gedanken kommen, שִׁמְעִי sei durch Verstümmelung im Laufe der Textüberlieferung entstanden und dafür שִׁמְעִיָה wieder einzusetzen. Dieser Name, zumal weil es der Name des Zweitgeborenen ist, scheint nun in der That nicht sowohl ein Ausfluss gläubiger, dank-

barer Freude über den von Jahwe erflehten und geschenkten Segen weiterer Nachkommenschaft zu sein, als vielmehr ein Bekenntnis der viel grösseren Freude, die er dem Pedaja, dem Davidsprossen und -erben, und mit ihm dem Volke dadurch bereitet hat, dass er endlich dem Gebete und der Sehnsucht der frommen Juden, aus dem Lande der Gefangenschaft wieder in die alte Heimat zurückkehren zu dürfen, Erfüllung zu teil werden liess. „Jahwe hat erhört": dies Bekenntnis musste ihm „dem Fürsten Judas" (Ezra 1,8) besonders nahegelegt sein, als ihm nach der Heimkehr zu dem Erstgeborenen ein zweiter Sohn geschenkt, ihm damit also noch gegründetere Hoffnung gewährt wurde auf ein neues Gedeihen seines mit so reichen Verheissungen bedachten königlichen Hauses. Die Wahl des Namens würde aber dann in besonderem Masse begreiflich sein, wenn die Bemerkung Ezra 5,16 geschichtlich sein sollte, also alles das, was Ezra 3,1—4,5 von geschichtlichen Thatsachen auf Serubbabel bezogen wird, vielmehr auf seinen Vater bezogen werden müsste. Denn die Wiederaufrichtung des Altars, d. h. aber die Wiederaufnahme des so lange unterbrochenen Gottesdienstes und die Grundsteinlegung zum Neubau des Tempels nach der Heimkehr aus dem Elende musste ja frommen Herzen das Bekenntnis ganz besonders nahe legen, שמע יהוה.

Man könnte also — selbstverständlich mit aller Reserve sage ich dies — auch aus den Namen der beiden Söhne Pedajas ein Argument hier die Richtigkeit unserer Gesammtauffassung der hier in Frage stehenden geschichtlichen und persönlichen Verhältnisse entnehmen.

Ueberblicken wir nun das, was uns über die Entwicklung der Dinge in Jerusalem und Juda nach der Heimkehr der von Pedaja-Šešbaṣṣar geführten Gola berichtet

wird, so können wir an der auffälligen Thatsache nicht achtlos vorübergehen, dass das erste fürstliche Haupt der neuen Gemeinde spurlos unseren Augen entschwunden ist. Diese Thatsache wäre natürlich nicht auffällig, wenn das im Ezrabuche niedergelegte Geschichtsbild richtig, also Serubbabel mit Šešbaṣṣar zu identificieren wäre. Da aber diese Identifikation nicht möglich ist, so ist die Frage naheliegend und berechtigt, was denn aus dem Vater Serubbabels geworden sei. Aus den überlieferten Quellen können wir freilich eine Antwort auf diese Frage nicht geben. Wir sind wieder auf unverbindliche Vermutungen angewiesen. Sollte sein Verschwinden mit der unleugbaren Thatsache der Verschleppung des Wiederaufbaues des Tempels in Beziehung gesetzt werden dürfen? Sollte das Ezra 4, 1—5 Berichtete wenigstens insoweit auf wirklich geschichtlicher Grundlage beruhen, als es beides zu erklären vermag? Eine einigermassen bestimmte Vermutung auszusprechen, ist zu gewagt. Nur gestatte ich mir noch auf eins aufmerksam zu machen, das geeignet sein könnte, die in jenen Fragen enthaltene Vermutung zu stützen. Nach der Angabe 1 Chron. 3, 19ª hat Pedaja nur zwei Kinder gehabt. Dies vorauszusetzen liegt immerhin deshalb nahe, weil wir vielleicht berechtigt sind anzunehmen, dass in diesen genealogischen Reihen alle Kinder der einzelnen Davidssöhne angegeben sein sollen, denn das scheint die Erwähnung der Tochter Serubbabels zu bedeuten. Wenn wir nun wenigstens in dem überlieferten Texte sehen, dass nicht blos Jojachin eine ziemlich grosse Anzahl von Kindern gehabt, selbst noch in dem vorgeschrittenen Alter, als sein Geschick sich freundlicher gestaltet hatte, sondern Serubbabel nicht weniger als 5 (ob die Zahl geschichtlich richtig ist oder nicht, mag jetzt

noch unerörtert bleiben), und jüngere Nachkommen wie Schechanja, Nearjah und Eljoenai auch eine recht ansehnliche Anzahl von Kindern gehabt haben sollen, so kann es auffällig sein, dass Pedaja nicht mehr als zwei Söhne hatte; die Thatsache müsste um so auffälliger sein, wenn unsere Annahme begründet sein sollte, dass ihm nach der Heimkehr nach Jerusalem und zwar bald nach derselben nur noch ein Sohn geboren wurde. Sollte Pedaja alsbald gestorben sein? oder sollten etwa Intriguen der Art, wie sie Ezra 4, 4 f. angedeutet werden, seiner Wirksamkeit als נשׂיא ליהודה oder פחת יהדה ein vorzeitiges Ende bereitet haben? Vielleicht verdächtigte man ihn (sei es ohne allen Grund, sei es nicht ohne jeden Grund), er erstrebe mehr als die vom Perserkönige erlaubte Wiederaufrichtung des Tempels und fand dafür an massgebender Stelle Gehör. Könnte nicht das, was jetzt nach 4, 7 ff. zur Zeit des Königs Artaxerxes geschehen sein soll, in gleicher Weise in jener Anfangszeit nach der ersten Heimkehr einer Gola vor sich gegangen sein? Allerdings verrät uns das heutige Haggaibuch gar nichts von derartigen Erfahrungen der jungen Gemeinde, wohl aber spricht Sach. 8, 10 ausser von den Kalamitäten, auf die Hagg. 1, 6 ff. hingewiesen wird, auch davon, dass man לפני הימים ההם Mangel an שׁלום gehabt habe, dass es Widersacher (הצר) und Feindseligkeit für die Gemeinde gegeben habe. Wäre es also undenkbar, dass Pedaja-Šešbaṣṣar solcher Widersacherschaft zum Opfer gefallen sei? So erklärte sich auch die Thatsache besser, dass der Aufbau des Tempels unterblieb. Denn ich kann nicht glauben, dass man nach der Heimkehr und zwar nach der Heimkehr mit den heiligen Geräten sich zunächst damit begnügt haben sollte, den Altar aufzurichten, ohne alsbald auch Massnahmen zu treffen, den

Wiederaufbau des Tempels in die Wege zu leiten. Der Grund, es noch nicht für an der Zeit zu halten, den Tempelbau zu betreiben, welchen wir Hagg. 1 angegeben finden, konnte doch sicher nicht gleich nach der Rückkehr auf die Entschliessungen der Heimgekehrten einwirken. Er konnte natürlich erst nach längerer Erfahrung lähmende Wirkung ausüben. Ich kann mir nicht helfen, ich bin nicht imstande, das, was uns Ezra 3, 1 ff. (vgl. besonders V. 7) erzählt wird, für vollständig erfunden zu halten. Schon deshalb bin ich dazu nicht imstande, weil ich mir nicht vorstellen kann, dass die Stimmung der Heimgekehrten, denen doch sicher nicht verborgen war, in welchem Zustande sie die Heimat wiederfinden würden, und denen demnach nur die Kraft des gläubigen Vertrauens auf die Verheissungen Jahwes den Entschluss zur Heimkehr eingeben konnte, so schnell abgeflaut sein sollte, dass sie ausser zu der Aufrichtung des Altars nicht einmal dazu fortschritt, die nötigsten Vorbereitungen für den Wiederaufbau des Tempels zu treffen, ja, auch den Grundstein zu dem Neubau zu legen. Und was lag auch näher als der Entschluss, auch für das eigene Wohl und die eigene Sicherheit zu sorgen? In Hagg. 1 wird gerade das der Gemeinde zum Vorwurf gemacht. Vielleicht hat man auch schon Anstalten getroffen, die Mauer Jerusalems zu sichern. Dass der Gedanke hieran in der Gemeinde lebendig war, m. a. W., dass man das Bedürfnis hatte, auch in dieser Richtung für die Wiederaufrichtung von Land und Volk zu sorgen, das darf man getrost aus der in dem Nachtgesichte Sach. 2, 5 ff. liegenden Zurechtweisung entnehmen, und ich meine, in dieser Hinsicht sei ein Rückschluss aus dem Jahre 520 auf die Zeit nach 538 durchaus gestattet. Man darf wenigstens aus Sacharjä entnehmen, dass in den

Kreisen, die für das Gedeihen der Gemeinde pflichtmässiges Interesse hatten und haben mussten, sofort mit dem Entschluss, an den Wiederaufbau des Tempels zu gehen, auch der Gedanke lebendig ward, die gesammte Stadt nach Aussen hin in der Weise der alten Zeit zu sichern. Und dass das im Jahre 537 oder 536 anders gewesen sein sollte, kann ich mir umsoweniger denken, wenn wir in dem Wortlaut von Sach. 8, 10 wirklich eine gute geschichtliche Erinnerung erblicken dürfen, wie ich freilich meine. Wir kämen also damit zu dem Schluss, dass in der Darstellung Ezra 3. 4. 5, abgesehen von der irrigen Identifikation von Serubbabel mit Šešbaṣṣar, wirklich gute geschichtliche Erinnerung vorliege. Und die Vermutung gewänne auch an festerem Untergrunde, dass Pedajas Wirksamkeit (ob auch Leben, mag dahingestellt bleiben) ein Ende gefunden habe in der oben angegebenen Weise. Ja, vielleicht wäre sein so baldiges Verschwinden sogar ein Grund mit dafür gewesen, dass sich im Laufe der nächsten zwei Jahrhunderte das irrige Geschichtsbild von diesen Anfangszeiten, zumal in persönlicher Hinsicht, herausbildete.

Gegen diese Vermutung darf man nun nicht einwenden, unter der Voraussetzung ihrer Richtigkeit sei nicht recht verständlich, wie so bald hernach Serubbabel als פחת יהודה erscheinen. Mir scheint das durchaus begreiflich zu sein. Man braucht sich ja nur an die politische Praxis der Perser zu erinnern, vgl. Herod. III, 15: . . . *ἐπεὶ τιμᾶν ἐώθασι Πέρσαι τῶν βασιλέων τοὺς παῖδας, τῶν, ἢν καί σφεων ἀποστέωσι, ὅμως τοῖσί γε παισὶ αὐτῶν ἀποδιδοῦσι τὴν ἀρχήν.* Allerdings dürfte man zugleich wohl annehmen, dass die Stimmung an massgebender persischer Stelle inzwischen von der durch feindselige Machinationen herbeigeführten Trübung geheilt war und einer für die Juden wohlwollenderen

wieder Raum gegeben hatte. Jedenfalls nahm man keinen Anstand, den Serubbabel zum פחת יהודה zu machen, und weder im Haggaibuche noch in dem Sacharjas ist eine Andeutung zu finden, dass die jüdische Gemeinde oder ihr Haupt im Jahre 520 sich in einem irgendwie gearteten Spannungsverhältnis mit der persischen Oberherrschaft befunden hätte. Ja, das Prophetenwort Sach. 8, 10—13 (vgl. den Gegensatz von V. 11—13 zu V. 10, zumal V. 10^{b}) wie das Hagg. 2, 19^{b} scheint nicht blos eine friedliche und gesegnete Zukunft anzukündigen, sondern auch eine verhältnismässig friedliche Gegenwart vorauszusetzen. Erst als man mit dem Wiederaufbau des Tempels begonnen hatte (mit Rücksicht auf das früher S. 40 ff. Ausgeführte liegt jedenfalls die Möglichkeit vor, dass dieser Wiederaufbau des Tempels mit einer neuen Grundsteinlegung verbunden war), regten sich, wenn wir der Darstellung in Ezra 5 glauben können, die Widersacher wieder, aber diesmal scheinen sie es vorgezogen zu haben, den persischen Statthalter in den westeufratensischen Provinzen durch Verdächtigungen zum Einschreiten zu bewegen. Der Tempelbau ist aber wohl nicht unterbrochen worden: das dürfte eine zuverlässige Nachricht Ezra 5, 5 sein. Auch der Ausgang der Angelegenheit war ein glücklicher, wie Ezra 6 uns in glaubhafter Weise berichtet. Jedenfalls spricht dafür ja auch die Thatsache, dass der Tempelbau im Jahre 516 glücklich zu Ende geführt werden konnte. Allerdings vor einem Schritte, der geeignet gewesen wäre, ernstere Bedenken bei den Persern zu erregen, scheint man sich damals auch gehütet zu haben, nämlich vor dem Unternehmen, Jerusalem wieder zu einer festen Stadt zu machen. Dass es nicht an Kreisen gefehlt haben mag, die auch solchen Plänen zugänglich waren, darf man ja, wie schon

gesagt, aus Sach. 2, 5 ff. schliessen. Zugleich aber darf man aus dieser Stelle wohl auch entnehmen, dass ernste Männer und vor allen die Propheten (wie Sacharja, so gewiss auch Haggai, denn in seinen Worten wird ja die politische Erhöhung von Land und Hauptstadt, von Volk und Fürst der von Gott abhängigen Zukunft vorbehalten) vor derartigen verhängnisvollen Schritten gewarnt haben. Nun möchte ich glauben, einen Wiederschein der verhältnismässig friedlichen und hoffnungsreichen Lage um 520 herum und nachher auch in den Namen der Kinder Serubbabels erkennen zu dürfen. Wenden wir nunmehr diesen unsere Aufmerksamkeit zu!

Dritter Abschnitt: Serubbabels Nachkommenschaft.

(1 Chron. 3, 19^{b}—24.)

Ist unsere Vermutung in betreff der Geburtszeit Serubbabels richtig, so war derselbe im Jahre 520 etwa 19 Jahre alt. Seine Erhebung zum פחה von Juda dürfte also damals noch nicht lange vorher erfolgt gewesen sein Es wäre auch sehr wohl verständlich, wenn die Prophetie den jungen Davidssprossen, an den sich gewiss alsbald die grossen Zukunftshoffnungen der gläubigen Juden anklammerten, alsbald nach seiner Erhebung zu veranlassen gesucht hätte, der auf der Gemeinde lastenden Schuld gegen Jahwe ein Ende zu machen und den Tempel zu bauen. Dazu ist auch zu beachten, dass nicht direkt auch dem Serubbabel der Vorwurf gemacht wird, er lege die Hände darum nicht an das so notwendige Werk, weil er die Zeit dafür noch nicht für gekommen halte. Man darf, wie ich meine, nicht übersehen, dass Haggai 1, 2^{b} diese

wenig fromme Meinung vielmehr העם הזה äussern lässt. Natürlich wäre damit nicht ausgeschlossen, dass לכם in v. 4 auch den Serubbabel wie den Priester Josua mit meine. Aber schliesslich würden Serubbabel die gleichen Milderungsgründe zu gute kommen, wie seiner Zeit dem jungen Könige Josia, der ja auch erst dann den seiner Herzensgesinnung durchaus entsprechenden reformatorischen Schritt that, als ihm durch das ihm unbekannte Gesetz die Gefährlichkeit der Verhältnisse, in die er hineingewachsen war, zum klaren Bewusstsein gebracht war. Und diese Parallele scheint ja auch insofern zu stimmen, als, wie uns das Haggaibuch und die Thatsachen selbst lehren, Serubbabel gerade so wie Josia sich dem ihn innerlich packenden und fortreissenden Prophetenamte sofort willfährig erwies. — Der Kindersegen, den Jahwe ihm schenkte, müsste alsdann auch frühestens um 520 seinen Anfang genommen haben. Natürlich wäre es möglich, aber wohl kaum besonders wahrscheinlich, dass er schon früher als in dem Alter, das er 520 erreicht haben mochte, ein Weib genommen hätte. Dagegen ist es durchaus glaublich, dass er nach seiner Erhebung zum פחה in Juda auch das lebhafte Bedürfnis hatte, eine Nachkommenschaft zu besitzen. Denn, was lag ihm, dem Davidssprossen, näher als von diesem Moment an mit verstärkter Hoffnung für die Dynastie in die Zukunft zu blicken? Und dass diese Hoffnung in seiner Brust auch von anderer gläubiger Seite her reichlich genährt und belebt wurde, das erfahren wir ja bei Haggai und Sacharja bestimmt genug.

Sehen wir nun die Namen seiner Kinder daraufhin an. Natürlich ist in v. 19^{b} ובני zu lesen. Ebenso sicher scheint es mir aber auch zu sein, dass v. 20 mindestens einen sehr stark in Verderbnis geratenen Text darbietet,

ja, ich halte es für sehr fraglich, ob es sich dort wirklich noch um Söhne Serubbabels handelt. Schon die Stellung des Namens der Tochter mit dem anscheinend die Reihe abschliessenden אחותם legt eine Verneinung dieser Frage mindestens sehr nahe, und es ist durchaus berechtigt, wenn Benzinger (a. a. O.) die Frage aufwirft, ob die fünf Namen in v. 20 nicht „überhaupt erst nachträglich angeschoben" seien. Wir dürfen jedenfalls den Inhalt dieses Verses vorläufig auf sich beruhen lassen und die Nachkommenschaft Serubbabels auf die in v. 19^{b} angegebenen Namen beschränken.

Von den oben für die Anfänge Serubbabels vorausgesetzten allgemeinen und persönlichen Verhältnissen aus fällt nun aber auf die Namen seiner drei Kinder unverkennbar wieder bedeutsames Licht. Was veranlasste ihn, seinem Erstgeborenen den allerdings sonst auch nicht seltenen Namen משלם zu geben? und was bewegte sein Herz, als er seine Tochter שלמית nannte? Dass ihn dazu tiefere Gründe veranlassten, darf man doch wohl ohne weiteres aus dem Umstande entnehmen, dass er seinen Zweitgeborenen mit dem sehr bedeutungsvollen Namen חנניה zierte. Sollte etwas von dem Inhalt dieses Namens auch in jene beiden Namen hineingelegt sein? Sollte der Vater bei der Wahl dieser Namen auch etwas von Gottes Gnade haben bekennen wollen, wenn auch so, dass er mit ihnen in erster Linie auf die ihm zugefallene Wirkung der göttlichen Gnade hinzuweisen das Herzensbedürfnis hatte? Jedenfalls sind wir berechtigt, wollen wir uns den zeitgeschichtlich bedingten Sinn der beiden Namen verständlich machen, auf den Namen des zweiten Sohnes Rücksicht zu nehmen.

Worin hatte aber nun Serubbabel zu allererst in jener

Zeit die Gnade Jahwes erfahren? Musste es ihm nicht nahe liegen, in der Huld, die ihm der Perserkönig mit seiner Erhebung zum fürstlichen Haupte Judas erwiesen, Jahwes Finger zu sehen? Und setzen wir nun einmal voraus, unsere oben dargelegten Vermutungen über das Geschick seines Vaters seien geschichtlich begründet, bedeutete dann nicht jene Erhebung eine vielleicht wohl erhoffte, aber immerhin nicht mit Sicherheit zu erwartende Wendung in seinem Geschick? Es hätte ja der persischen Obergewalt auch angebracht erscheinen können, um für alle Zukunft aufrührerischen Bestrebungen den Garaus zu machen, schon jetzt die Nachkommenschaft der davidischen Dynastie von dem Amte eines פחה in Juda auszuschliessen, wie sie es später thatsächlich gethan zu haben scheint. Seine Einsetzung in dies Amt mochte ihm daher als eine restitutio in integrum in besonderem Sinne erscheinen, als Beendigung eines Unheilszustandes, der ebenso gut, wie er nunmehr durch Jahwes Gnade ein Ende gefunden, auch ein dauernder hätte werden können. Und ganz besonders bedeutsam musste ihm diese Wendung in seinem persönlichen Leben erscheinen, wenn er sie im Lichte der seinem Hause gegebenen Verheissungen betrachtete, wenn er in ihr, gleichviel ob aus eigenem Herzenstriebe heraus oder von prophetischen Anregungen bewogen, den Anfang göttlicher Erfüllungen der grossen Davidshoffnungen erblicken zu dürfen glaubte. Man könnte nun freilich im Zweifel sein, wie מְשֻׁלָּם gedeutet werden müsse, um den Sinn zu treffen, den der Vater des Kindes in den Namen legen wollte. Die passive Form (wozu 2 Reg. 21, 19 auch der weibliche Name מְשֻׁלֶּמֶת vorkommt) erinnert an die mit aktivem Particip gebildete מְשֻׁלְמִיָּהוּ (vgl. 1 Chron. 26, 1 ff., משלמיה 1 Chron. 9, 21, wozu auch

wohl [שלמיה]ו Jer. 36, 14. 26 u. ö. gerechnet werden muss, man vergleiche auch die für einen Mannesnamen immerhin auffällige Form מְשֻׁלֵּמִית 1 Chron. 9, 12 oder מְשֻׁלֵּמוֹת [l. ות···] 2 Chron. 28, 12 Neh. 11, 13), und es liegt natürlich nicht fern zu dem passiven Particip als Genitivus subs. den Gottesnamen hinzuzudenken. Aber in welcher Bedeutung ist in diesen Namensformen der Verbalausdruck שׁלם gedacht? Gewiss mag in manchen Fällen bei der Wahl der aktiven wie der passiven Namensform der Gedanke an Gottes Vergeltung die Geber der Namen bestimmt haben, und ihrer Absicht gemäss wird der Name haben ausdrücken sollen, dass sie in irgend einer Hinsicht der Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung teilhaftig geworden seien. Man könnte dann für die aktive Form den Satz Prov. 13, 21, für die passive Prov. 11, 31 vergleichen. So wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass auch Serubbabel in der durch Gottes Gnade herbeigeführten Wendung seines Lebens eine Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit erblickt hätte, eine Vergeltung für all das, was seine Väter und zum Teil er mit ihnen hatten erdulden müssen. Der Erstgeborene war ihm dann Unterpfand dafür, dass nunmehr die Zeit der Niedrigkeit vorbei sei und Jahwes Gerechtigkeit die anscheinend schon verlorenen Hoffnungen seines Hauses hinfort nicht blos wieder aufleben, sondern auch in Erfüllung gehen lassen werde. Indes, es ist nicht nötig, den Begriff der Vergeltung aus dem Namen herauszuhören. Ja, wenn wir im Namen des zweiten Sohnes den Begriff der Gnade so nachdrücklich vernehmen und in dem Namen der Tochter den Begriff שׁלום so stark hervortreten sehen, dann liegt es m. E. sehr nahe, auch aus מְשֻׁלָּם gerade diesen Begriff herauszuhören, den Begriff des Heils (gegenüber dem bis-

herigen Unheil), ja, der Wiederversetzung (Restitution) in die Stellung und Würde, die in den verflossenen Jahrzehnten den Nachkommen Davids geraubt war. Dabei darf man ja auch daran denken, dass Serubbabel die bitteren Erfahrungen Jojachins, seines Grossvaters, und die Entwickelung des Geschicks seiner Familie nach der zu neuer Hoffnung treibenden Wendung im Geschicke eben seines Grossvaters und erst recht die erfreulichen und unerfreulichen Erfahrungen, die sein Vater und er selbst mit ihm nach 538 gemacht hatten, vor Augen standen, als er sich anschickte, seinem Erstgeborenen einen der Lage des Augenblicks und den seine Seele durchwogenden Empfindungen angemessenen Namen zu verleihen. Und sollte es unrecht sein, wenn wir in dem Namen מְשֻׁלָּם auch einen Wiederhall der Thatsache erblicken möchten, dass es mit der Friedlosigkeit, auf die Sacharja (8, 10) zurückweist, in jenem Moment ein Ende hatte? Ich meine, wir dürften umso eher uns auch daran erinnern, als ja wirklich die Erhebung Serubbabels zum פַּחַת יְהוּדָה ihm und der heimgekehrten Gola als triftigster Beweis dafür gelten musste, dass es mit dem Ansehen der intriguanten Widersacher beim persischen Oberherrn vorbei sei, dass man also nunmehr einer friedlichen Zukunft entgegensehen könne. Sollten wir mit diesen Erwägungen und Vermutungen auf dem richtigen Wege sein, so würden alle drei Namen der Kinder Serubbabels zeitgeschichtlich und auch als persönliches Bekenntnis des Vaters wohl begreiflich. Und zugleich würden die Namen der Kinder, da ihre Geburtszeiten ja sicher einige Jahre umfassen, ein lebhaftes Zeugnis dafür ablegen, dass wenigstens in den ersten Jahren seiner Wirksamkeit Serubbabel immer wieder die gleiche Heil und Frieden schaffende Wirkung der gött-

lichen Gnade erfuhr. Damit würde ja auch im Einklang stehen, was uns Ezra 5. 6 von der glücklichen Durchführung des Tempelbaus und dem von Gott gefügten Misslingen neuer feindlicher Machinationen gegen den Tempelbau berichtet wird. Von einer gnädigen Fügung Gottes kann man wohl reden und zwar nicht blos wegen dessen, was wir Ezra 5, 5 lesen, sondern auch mit Bezug darauf, dass sich des Cyrus Erlass wiederfand, der dem Könige Darius zu einem den Juden günstigen Bescheid Veranlassung gab. Natürlich darf man sich dabei auch an die unmittelbare, ermutigende, reiche Hoffnungen zumal auch für die persönliche Zukunft des Trägers des Davidserbes erweckende Mitwirkung der beiden Jahwepropheten erinnern. Auch sie musste den Serubbabel nachdrücklichst antreiben, in allem, was er an Erfreulichem wenigstens in den ersten Jahren seiner amtlichen Wirksamkeit erfuhr, die Gnade Jahwes, des Gottes des Heils und des Friedens, wirksam zu sehen.

Dass es berechtigt ist, auch hier die Namen der Kinder sich zeitgeschichtlich in der Weise, wie ich es versucht habe, verständlich zu machen, in ihnen also gewissermassen sich ein Stück Geschichte wiederspiegeln zu sehen, ergiebt sich ernster Ueberlegung m. E. auch schon aus einem Vergleiche der Namen der Kinder Serubbabels mit denen, die sein Vater seinen beiden Söhnen und sein Grossvater seinen Kindern gab. Es kann doch nicht wohl auf einem blossen Einfall beruhen, dass Serubbabel in den Namen zweier seiner Kinder den Begriff שׁלום (שׁלם) verwertet hat, während ihm andere nicht minder bedeutsame Namen nach Art desjenigen seines Zweitgeborenen in der gleichen Fülle zu Gebote gestanden hätten, wie sie von seinen Vorfahren und Nachkommen verwendet worden

sind. Ich meine, das kann ebenso wenig auf einen blossen Einfall zurückgehen, wie es ein blosser Einfall seines Vaters gewesen sein kann, ihm den Namen זרבבל zu geben. Die Wahl der Namen ist m. E. nur begreiflich, wenn wir in ihr die geschichtliche und persönliche Erfahrung des Vaters der Kinder ausgeprägt finden.

Sehr bedenklich ist, wie schon angedeutet wurde, das, was wir jetzt in v. 20 lesen. Die am Ende stehende Zahl 5 bezieht sich nur auf die Worte oder Namen dieses Verses, denn das sind gerade fünf. Aber gerade diese Zahl 5 ist m. E. kritisch sehr beachtenswert. Benzinger urteilt zwar, „in ziemlich gedankenloser Weise und (darum) wohl schwerlich vom Verfasser seien nur die in der zweiten Abteilung genannten Söhne gezählt" und zu v. 22, wo jetzt die Zahl auch nicht mehr (ich sage „nicht mehr", mit vollem Vorbedacht, wie wir sehen werden) stimmt, frägt er, „ob ein Glossator hier auch so liederlich gezählt habe wie in v. 20": indes, wozu soll man denn die Sache gleich so schlimm auffassen? Sollte nicht gerade ein Glossator, wenn er einmal das Bedürfnis fühlte, Zahlen hinzuzufügen, um jedem Irrtum in Bezug auf die Anzahl der Söhne des jeweiligen Vaters vorzubeugen, sich vor solcher Gedankenlosigkeit oder Liederlichkeit am ehesten gehütet haben? Warum sollte die Zahl nicht thatsächlich richtig sein? Könnte denn nicht auch der Text in v. 20 Schaden erlitten haben? Es sind ja doch Fehler genug in unserm überlieferten Texte enthalten. Ich wundere mich, dass Benzinger diese Möglichkeit nicht ins Auge gefasst hat. M. E. ist der Text nicht blos im Laufe der Zeit in starke Verderbnis geraten, sondern hat auch Einbusse an Wortmaterial erlitten.

Zunächst ist sichtlich der Text verdorben. Der Be-

weis scheint mir unschwer erbracht werden zu können. M. E. sind allein die beiden mittleren Namen ברכיה und חסדיה unverdorben überliefert. Das nur hier als nom. propr. vorkommende חַשֻׁבָה ist als Benennung eines Sohnes höchst sonderbar, für mich völlig unverständlich. Ich glaube auch noch die richtige Namensform wenigstens vermutungsweise zu erkennen. Sie wird חַשַׁבְיָה gelautet haben. Das ist ein Name, der gerade, ja, thatsächlich allein in nachexilischer Zeit vorkommt. Er findet sich nur in Ezra-Neh. und Chron., und zwar als Name von nicht weniger als sieben verschiedenen Männern, allerdings Leviten. Aber das schliesst nicht aus, dass er auch einem Sohne aus dem königlichen Stamme beigelegt wurde. Der Name ist seinem begrifflichen Inhalte nach auch sehr bedeutsam und würde gerade aus den zeitgeschichtlichen Umständen, in denen wir es bei der Geburt seines Trägers, wessen Kind er auch gewesen sein mag, noch befinden, ganz vortrefflich verstanden werden können. Denn wir dürfen denselben doch wohl im Sinne des Satzes Ps. 40, 18 erklären und in ihm ein Bekenntnis zu dem Glauben an Jahwes Fürsorge für den Träger des Namens, wie für den, der ihn dem Kinde beilegte, erblicken. Man wird zugeben, dass sich unter dem Gesichtspunkte psychologischer Erfahrung des Schöpfers des Namens betrachtet dieser Name inhaltlich genau auf der Linie bewegt, auf der die sicher treu überlieferten Namen ברכיה und חסדיה stehen. In diesen kommt ja auch so deutlich wie nur wünschenswert die Thatsache zum Ausdruck, dass der Vater dieser Söhne von Jahwes Segen und Huld Erfahrung gemacht haben muss. Denn die Namen machen nicht den Eindruck, als enthielten sie nur fromme Wünsche für die Kinder. Wenigstens gilt das von חסדיה nach der überlieferten

Aussprache, während freilich ברכיה gleich יברכיהו ist (aber auch unter allen Umständen sein muss??).

Grösser noch sind die Bedenken gegen das zweite Wort אהל als Name überhaupt und erst recht als Name für ein Kind aus davidischem Geschlecht in jener Zeit. Es ist auch ein *ἅπ. λεγ.* Zwar kommt ausser den beiden symbolischen Namen אהלה und אהליבה (Ez. 23, 4 ff.), von denen wir absehen können, das Wort אהל noch in zwei Eigennamenformen vor, in אהליאב (Ex. 31, 6; 35, 34; 36, 1. 2; 38, 23), dem Namen des dem Stamme Dan entsprossenen Werkmeisters, der zur Herstellung des heiligen Zeltes berufen wurde (zur Bedeutung vgl. Kerber, a. a. O., S. 61, aber auch Nöldeke, Zeitschrift d. deutsch. morgenländischen Gesellsch. XL, S. 154, Anm. 1), und in אהליבמה (Gen. 36,2 ff. 41; 1 Chron. 1, 52), dem Namen eines Weibes Esaus und dem Namen eines edomitischen Stammes. Jndes, wenn man beachtet, dass man sichtlich in Israel und Juda sonst nicht an Namen mit אהל als Bildungselement gedacht hat, so wird man mir zugeben, dass es mindestens sehr auffällig wäre, wenn ein Vater aus davidischem Geschlecht in nachexilischer Zeit auf einen solchen Namen verfallen sein sollte. Selbstverständlich müssten wir zu אהל einen Gottesnamen oder ein Wort, das deutlich auf Jahwe hinwiese, ergänzen. Der Gedanke, „Jahwe ist אהל" für die Persönlichkeiten, die mit dem Namen in Beziehung standen, wäre an sich ja kein übler; er würde sich auch gewiss ganz gut an den ersten חשׁביה anschliessen. Aber trotzdem glaube ich nicht an die Richtigkeit der Ueberlieferung, schon deshalb nicht, weil sonst im alten Testament אהל nicht als Bild für Gottes Schutz verwertet wird; aber ich glaube auch dann nicht daran, wenn man in אהל eine Beziehung auf den neuen Tempel finden oder auch אהל nach

arabischem 'ahl (= contubernalis, familiaris, vgl. Kerber a. a. O.) deuten wollte. M. E. liegt eine Verderbnis vor. Es fragt sich nur, was da gestanden haben könnte. Der Grieche hat, wie es scheint, unsern Text gelesen; er bietet die Form Ὀόλ (allerdings kommt handschriftlich auch οσα dafür vor, aber es ist schwer zu entscheiden, ob damit textkritisch etwas anzufangen ist). Die Vulgata hat Ohol. Nur die (freilich sonst mit sehr grosser Vorsicht, gerade auch bei der Wiedergabe dieser Genealogien, zu verwertende) syrische Version (in Walton, Polygl. Lond.) und die auf der syrischen fussende arabische Version (ebenfalls in der Polygl.) bieten eine Namensform, mit der man sich allenfalls befreunden könnte. Sie lautet (hebräisch umschrieben): יְהוּאֵיל (arab. jaha'îlu). Das würde also auf ein יְהוּאֵל oder יוּאֵל hinweisen. Thatsächlich glaube ich nun auch, dass wir hier einer guten Textüberlieferung gegenüberstehen. Dabei dürfen wir uns daran erinnern, dass die syrische Uebersetzung der Chronik zwar nicht mit der alten syrischen Version gleichalterig und auch in textkritischer Hinsicht nicht gleichwertig ist, dass sie aber auf jüdischer Grundlage beruht, und diese hatte jedenfalls in jener Hinsicht den Wert, den die Targume überhaupt haben. Er kann im einzelnen Falle sehr gross sein, nur bedarf es in jedem einzelnen Falle genauester Prüfung, ob die vorausgesetzte hebräische Lesart Beachtung verdient oder nicht. Nun scheint mir allerdings der Name יואל, so inhaltreich und schön er an sich auch ist, doch im Kreise der Namen, die Jojachin und seine Nachkommen, wie der Augenschein lehrt, ihren Kindern zu geben pflegten, zu farblos zu sein, als dass wir in ihm die wirkliche Namensform wiedererlangt hätten. Ein Bekenntnis, dass Jahwe Gott sei, will nicht recht zu all den Namen passen,

mit denen die Väter ihrer Träger sich zu Jahwe bekannt haben; an der Gottheit Jahwes zu zweifeln oder auch mit einem solchen Bekenntnis Zweifeln an derselben zu begegnen, dazu haben sie, wie die zahlreichen Namen beweisen, auch nicht die geringste Veranlassung gehabt. Auffällig würde aber auch die volltönende Form יהו sein, vgl. nicht blos die abgeschliffene Form יה am Ende der Namen (v. 24 dürfte auch הודויה zu lesen sein; das ו am Ende scheint Doppelschreibung des folgenden Waw conj. zu sein), sondern auch die Namen אליועיני (v. 23 f.) und יוחנן (v. 24). Ist also wirklich יהואל in der handschriftlichen Ueberlieferung, auf die die syrische Uebersetzung zurückgeht, gelesen worden, so wird die wirklich ursprüngliche Form des Namens wohl noch etwas anders gelautet haben. Wie aber könnte sie ausgesehen haben? Natürlich kann nur eine Vermutung ausgesprochen werden. Aber ich möchte vor einer solchen auch nicht zurückschrecken.

2 Chron. 29, 14 findet sich im K°tîb der Name יחואל, das Q°rê verlangt die Lesung יְחִיאֵל. Jene Form dürfte יַחֲיאֵל zu lesen sein (vgl. Ges.-Buhl, Handwb. s. v.) Aber schwerlich darf man das erste Element des Namens mit dem Worte חוה (= hebr. הגיד) in Beziehung setzen. Die richtige Deutung bietet sicher die vom Q°rê an jener Stelle verlangte und in den Büchern Ezra und Chronik verhältnismässig sehr oft (im Ganzen für etwa 10 verschiedene Persönlichkeiten) vorkommende Form יחיאל (wofür einmal 1 Chron. 15, 24 auch יְחִיָּה; diese Form scheint also aus irgend einem, vielleicht rein lautlichen Grunde nicht beliebt gewesen zn sein). Auch diese Form des Namens dürfte nicht blos dem Glauben Ausdruck geben sollen, dass Gott, Israels Gott, lebe, ein wahrhaft leben-

diger Gott sei, denn daran zweifelten in den Zeiten, in denen wir uns hier bewegen, die Juden, die ihren Kindern überhaupt solche religiös bedeutsame Namen beilegten, sicher nicht mehr. Vielmehr wird das verbale Element im Namen in kausativem Sinne gedeutet und eigentlich wie jene vom Q°rê verdrängte Form als Piel gelesen werden müssen: יְחַיֵּאל. Dass sich aus dieser Form die leichtere יְחִיאֵל herausgebildet haben müsste, daran wird man zumal bei einem Eigennamen vom lautgesetzlichen Standpunkte aus keinen Anstoss nehmen. Ich frage nun, sollte an unserer Stelle ursprünglich nicht auch יחואל oder יחיאל gestanden haben? Der begriffliche Inhalt dieses Namens würde ganz vortrefflich zu dem der umstehenden Namen, sowohl zu חשביה (wenn wir damit den richtigen Namen eingesetzt haben), als auch zu ברכיה und חסדיה, passen. Er würde von der gleichen Grundstimmung der Seele des Vaters zeugen, die sich in diesen Namen unzweideutig kundgiebt. Es wäre ein Bekenntnis zu dem Glauben an die Leben schaffende und Leben erhaltende Wirksamkeit Gottes, gleichviel, in welcher Hinsicht dies gemeint sein sollte, ob in Bezug auf das eigene Leben oder das Leben der eigenen Nachkommenschaft oder ob auch in Bezug auf die dem heimischen Boden entspriessenden natürlichen Quellen der Lebenskräfte (vgl. Hos. 14, 8). Gerade an letzteres zu denken, läge recht nahe, wenn wir den Namen חשַׁביה richtig gedeutet haben, aber besonders auch von dem Namen ברכיה aus (man denke an Hagg. 2, 19b im Zusammenhang mit c. 1 und Sach. 8, 10 ff.). Auf alle Fälle darf man schon von den beiden zweifellos unbeschädigt überlieferten Namen ברכיה und חסדיה aus schliessen, dass der Vater, der solche Namen seinen Kindern gab, unter der Einwirkung wirklich erfahrener göttlicher Huld und

göttlichen Segens gestanden hat, und das würde ja indirekt auch für die Richtigkeit unserer Vermutung Zeugnis ablegen können.

Nun glaube ich zur Stütze dieser Vermutung auch noch eins bieten zu können. Es ist nämlich leicht möglich, sich die Verstümmelung des Namens, die schliesslich zur Herstellung der überlieferten Namensform führte, verständlich zu machen. Man betrachte folgende Konsonantenreihe:

חשׁבירהויחואל. Es folgen hier, wie man sieht, je drei fast ganz gleiche Buchstaben unmittelbar hintereinander. Wie leicht konnte hier also der auch sonst in der alttestamentlichen Textüberlieferung nicht seltene Kopistenfehler eintreten, dass die gleichartigen Buchstaben nur einmal geschrieben wurden? Geschah dies, so blieb folgende Konsonantenreihe übrig:

חשׁבירואל. Dass nun aus dieser noch das י verschwunden ist, zeigt der überlieferte Text, ebenso auch, dass irgendwann und irgendwie zwischen א und ל ein ה eingedrungen ist. Und dass die Verderbnis in ihren verschiedenen Phasen schon verhältnismässig früh eintrat, daran kann auch kein Zweifel sein, weil sie auch von LXX vorausgesetzt wird. Es ist nun überflüssig, weiteren Vermutungen über den Ausfall des י und das Eindringen von ה Raum zu geben. Sicheres lässt sich darüber nicht ausmachen. Es genügt aber auch, wenigstens die Hauptverderbnis des Namens begreiflich gemacht zu haben.

Bedenken scheinen mir nun auch gegen die Ursprünglichkeit des letzten Namens in der Reihe, gegen ישׁב חסד, zu bestehen. Die griechische Version setzt anscheinend einen ähnlich klingenden Namen hier voraus, aber in welcher Form, ist nicht klar. Es kommen die Formen

vor: ἀσοβεδ und ἀσοβαεσδ (das wäre wohl = Mas. T.), aber auch ἀροβασοκ. Welche hebräische Namensform soll man daraus entnehmen? Vulgata bietet genau die hebräische Lesart: Josabhesed. Höchst auffällig ist die Thatsache, dass in der syrischen Uebersetzung (auch in der davon abhängigen arabischen) für jenen Namen überhaupt kein Aequivalent zu finden ist. Es fehlt dort aber auch die Zahl am Ende des Verses, wie denn überhaupt in dieser Version auch nachher die im hebräischen Texte hinter v. 22. 23. 24 stehenden Zahlen nicht zu finden sind: ob man das als Beweis dafür betrachten darf, dass diese Zahlen erst in jüngerer Zeit in die handschriftliche Textüberlieferung eingeführt wurden, dass aber wenigstens eine Handschriftenfamilie frei davon geblieben ist? Ich halte dies für möglich, es liegt mir aber jetzt fern, der Frage weiter nachzugehen. Immerhin dürfen wir das Fehlen des in Frage stehenden Namens in der syrischen Uebersetzung als einen, wenn vielleicht auch nicht allzu triftigen Grund zu Bedenken gegen den Namen überhaupt betrachten. Allerdings würde ich es für verfehlt halten, mit Rücksicht auf diese Version allein die Ursprünglichkeit eines Namens an dieser Stelle überhaupt in Zweifel zu ziehen. Es wäre doch nicht ganz leicht, das nicht blos vom überlieferten hebräischen Texte, sondern auch von der griechischen Ueberlieferung bezeugte Vorhandensein eines Namens in welcher Form auch immer zu erklären, wenn nicht von Anfang an irgend ein Wort dort gestanden hätte. Dazu kommt, dass in der syrischen Version auch nachher in v. 22—24 eine ganze Anzahl von Namen vergeblich gesucht werden, wo, soweit ich sehe, offenbar ganze Zeilen entweder vom Uebersetzer oder von Abschreibern der Uebersetzung übersehen worden sind, — Auslassungen

also, die kritisch nicht auf gleiche Stufe gestellt werden können mit dem Fehlen der Zahlen. — Ein sachliches Bedenken gegen die Richtigkeit der überlieferten Form des Namens scheint mir in dem Umstande zu liegen, dass sich יושב חסד einigermassen nach seinem begrifflichen Inhalt mit dem unmittelbar vorhergehenden Namen stösst. Dass Jahwe huldreich sei und auch dem Vater des Trägers des Namens seine Huld bethätigt habe, sagt der Name חסדיה. Der letzte Name würde demgegenüber sagen, die göttliche Huld werde wieder zugewandt, falls der den Namen bildende Satz nur als Aussage gelten darf, während er prekativ gedeutet sich nicht recht zu dem positiven Bekenntnis, das einerseits in den Namen ברכיה und חסדיה, anderseits in den Namen חשביה und יחיאל zu liegen scheint, schicken will, vielmehr zu der Annahme führen könnte, es sei inzwischen, wenn auch nur vorübergehend, eine Wandlung in der zeitgeschichtlichen Erfahrung eingetreten, die dem das Kind benennenden Vater den Wunsch יושב חסד nahe legte. Das wäre an sich durchaus möglich, und vielleicht finden wir später noch andere Andeutungen gleicher Art; vorläufig aber, meine ich, sei es erlaubt, an der Richtigkeit der Namensüberlieferung zu zweifeln, und zwar umsomehr, als die griechische Wortform *ἀσοβ* . . ., gleichviel, wie sie weiter lauten mag, auch nicht gerade ein hebräisches יושב vorauszusetzen scheint (der Grieche hat die Konsonantenfolge וישב vorgefunden, und diese dürfte auch richtig sein, im hebräischen Texte fehlt waw conj. ganz entgegen dem sonst in dieser Genealogie vorliegenden Brauch). Ich meine die Möglichkeit ins Auge fassen zu sollen, dass auch hier ein Name stand, der mit יה schloss, das dann aber in der Textüberlieferung auf irgend eine Weise die Verwandlung in חסד erfuhr. Eine Namens-

form, die hier gestanden haben könnte, wäre einerseits dem hebräischen Texte entsprechend יוֹשַׁבְיָה, das 1 Chron. 4, 35 als Name vorkommt; andererseits legte die im griechischen Texte vorliegende Lautgestalt als erstes Element des Namens etwa ein יָשָׁב nahe, und dafür liesse sich als Analogon der 1 Chron. 11, 11; 12, 6; 27, 2 vorkommende Name יָשָׁבְעָם anführen; wie dann aber das zweite Element der Namensform gelautet haben mag, das müsste zweifelhaft bleiben, nur könnte gerade das überlieferte חסר zu der Annahme führen, dass es ähnlich wie in jenem Namen kein Gottesnamen gewesen sei.

Uebrigens will ich schliesslich auch einen Einfall nicht für mich behalten, der mir bei der Arbeit gekommen ist.. Sollte der in Frage stehende Name ursprünglich etwa יוֹשַׁבַח gelautet haben? Der Name könnte nach Ps. 89, 10 und Prov. 29, 11 gedeutet werden. Der Gedanke, dass Jahwe die tosenden Wellen der Unheilsflut besänftigt, oder auch der, dass er in seiner durch den vorausgehenden Namen ja gepriesenen Huld dem eigenen Zorn, wie dem der den Seinen entgegenstehenden Widersacher Einhalt thun kann und thut, und statt dessen Frieden und Segen walten lässt, läge durchaus in der Richtung der in den vier vorhergehenden Namen ausgeprägten Seelenstimmung und Erfahrung. Es kommt freilich eine solche Namensform im überlieferten Schrifttum nirgends vor. Aber das könnte nicht absolut gegen die Vermutung sprechen, vielmehr könnte dieser Umstand geeignet sein, die Entstehung der überlieferten Form des Namens erklärlich zu machen. Natürlich wage ich nicht, die sonderbare griechische Form *αροβασοκ*, die durch ihr schliessendes *κ* eine gewisse Aehnlichkeit mit der angenommenen Namensform haben würde, geltend zu machen,

aber immerhin ist es erlaubt, auf sie hinzuweisen. Doch, wie gesagt, es handelt sich nur um einen gelegentlichen Einfall.

Doch nun kommen wir zuletzt zu der Frage, ob die in V. 20 aufgezählten fünf Söhne wirklich auch Serubbabel zum Vater hatten. Ich bemerkte schon, die Zahl am Ende des Verses spreche entschieden für eine Negierung dieser Frage. Und ich glaube nun auch, zumal wir erkannt haben, dass in V. 20 starke Verderbnisse vorliegen, positiv behaupten zu sollen, dass diese fünf Söhne nicht, wie man bisher immer und überall geglaubt hat, Kinder Serubbabels gewesen sind, dass sie vielmehr Söhne des Erstgeborenen Serubbabels, des משלם, waren. Der Anfang von v. 20 wird ursprünglich gelautet haben: "ובני משלם חשביה ויח". Früh schon müssen die beiden ersten Worte ausgefallen sein, da sie auch in keiner Version mehr bezeugt sind; aber derjenige, der die Zahl 5 ans Ende schrieb (vorausgesetzt, dass derselbe nicht mit dem Chronisten identisch sein sollte), muss dieselben noch vorgefunden haben. Es hätten dann beide Söhne Serubbabels Kinder gehabt, während nach dem überlieferten Text sein Erstgeborener ohne Nachkommenschaft geblieben wäre; man könnte, ohne zu einer Antwort darauf imstande zu sein, immerhin fragen, warum? Man dürfte füglich nicht ganz ohne Grund vermuten, es sei ihm irgend etwas zugestossen, so dass er aus der Zahl derer schied, die den Stamm Davids fortzupflanzen berufen waren. Jndes, wenn die in v. 20 aufgezählten Söhne auch Serubbabels Kinder gewesen sein sollten, so würden ihre Namen nicht gerade darauf schliessen lassen, dass dem Erstgeborenen ihres Vaters irgend etwas Uebles zugestossen sei, oder man könnte höchstens aus dem letzten Namen in der überlieferten hebräischen Form auf

Derartiges zu schliessen bewogen werden. Aber das ist, wie wir sahen, vorerst nicht gerade besonders empfehlenswert.

Eine, wenn auch selbstverständlich nicht einen strikten Beweis liefernde Empfehlung für unsere Vermutung möchte ich in Folgendem erblicken. Nehmen wir an, die Auffassung, die wir mit dem Namen משלם verbanden, habe das Richtige getroffen, und setzen wir weiter voraus, der Träger dieses Namens habe sich von dem Glaubensinhalt des ihm von seinem Vater gegebenen Namens einigermassen in Glauben und Denken bestimmen lassen, so würden wir die in v. 20 stehenden Namen in der wahrscheinlich ursprünglichen Gestalt ganz gut als Ausfluss des in jenem Namen liegenden Glaubensinhalts betrachten können. Denn der Gedanke an das von Jahwe gewährte Heil (שלום) würde in eigenartiger Weise in den Namen חשביה, יחואל (יחויאל), ברכיה u. s. w. immer wieder von Neuem ausgedrückt werden. Wie gesagt, einen Beweis für die Richtigkeit meiner Vermutung erblicke ich hierin nicht; aber zur Erwägung darf ich auch dies wohl empfehlen.

Der Ausfall der einleitenden Worte dürfte auch wieder auf einen Abschreibefehler zurückgehen, allerdings mag eine starke Verderbnis der Buchstaben schon in der dem schuldigen Kopisten vorliegenden Handschrift wesentlich dazu beigetragen haben, dass das Auge über die jetzt verschwundenen Worte hinwegglitt. Uebrigens darf wohl auch auf die, wenn auch nicht gerade grosse, aber immerhin beachtenswerte Aehnlichkeit im Anfang der beiden Namen משלם und חשביה hingewiesen werden, die sich vielleicht infolge einer Verderbnis des ל und möglicherweise auch des ב auch noch auf den dritten Konsonanten ausgedehnt haben mag. — Doch, wie dem auch sein mag, der

stärkste Grund dafür, dass an der Spitze von v. 20 der Vatername ausgefallen sein muss, bleibt auf alle Fälle die Zahl 5 am Ende des Verses. Ist aber ein solcher Name ausgefallen, so kann kein Zweifel sein, welcher zu ergänzen ist. Mit diesem Ergebnis dürfen wir uns wohl begnügen.

Darüber ist man wohl nirgends mehr im Zweifel, dass v. 21 in der überlieferten Form nicht ursprünglich sein kann. Man ändert einfach nach LXX בְּנֵי vor רפיה u. s. w. in בנו und fügt am Ende hinter שכניה auch mit LXX ein בנו hinzu.[1]) Die syrische Uebersetzung liest erst hinter רפיה wie LXX בנו (בְּרֵהּ), aber nicht schon hinter ישעיה und ebenso nicht am Ende hinter שכניה. Bemerkenswert ist sodann, dass LXX an der Spitze des Satzes nicht wie der masoretische Text ובן ח״ bietet, sondern *καὶ υἱοὶ Ἀνανία*, und zwar, wie es scheint, ohne handschriftliche Abweichungen, und dass die gleiche Lesart auch die syrische Version hat (ausgen. *καὶ*): בְּנֵי. Nicht minder darf übersehen werden, dass LXX und Syrer wie unser hebräischer Text vor dem Namen ישעיה das Waw conj. lesen. Wir sind also berechtigt, dieses Waw zu der ältesten erreichbaren Texttradition zu rechnen, und demgemäss wohl auch das ובני am Anfang des Verses. Ist dem aber so, dann ist es doch sehr auffällig (Benzinger hat merkwürdigerweise keinen Anstoss daran genommen), dass wir lesen sollen: die Söhne Hanajas waren Pelatja und dessen Sohn Jesaja, dessen Sohn Rephaja u. s. w. Sonst wird doch nicht nur in diesem genealogischen Verzeich-

1) Die Vulgata giebt der trockenen Aufzählung hier eine stilistisch lebendigere und sachlich der LXX folgende Gestalt: filius autem Hananiae: Phaltias pater Jeseiae, cuius filius Raphaja; huius quoque filius Arnan, de quo natus est Obdia, cuius filius fuit Sechenias.

nisse kein Enkel als Sohn des Grossvaters gezählt, sondern wer wird das überhaupt thun, wo es sich um genaue Angabe der Nachkommenschaft eines Mannes handelt? Der Pluralis בני am Anfang der Reihe und das Waw vor ישעיה verraten also m. E. sehr deutlich, dass hier nicht alles in Ordnung sein kann und zwar weder im hebräischen, noch im griechischen und syrischen Texte. Und wenn wir dazu nehmen, dass am Ende der Reihe hinter שכניה wie im hebräischen, so auch im syrischen Texte nichts von einem בנו zu entdecken ist, so ist der Verdacht gewiss nicht unberechtigt, im griechischen Text möge das schliessende *υἱὸς αὐτοῦ* ein freilich aus dem Vorausgehenden sich von selbst aufdrängender freier Zusatz des Uebersetzers sein. M. E. sind alle hinter ישעיה vorkommenden בני oder בנו fehlerhaft und von letzterem nur das ו als ursprünglich dem Text zugehörig zu betrachten, aber es muss als Waw conj. vor die Namen gesetzt werden, so wie es vor ישעיה steht. Es handelt sich eben nicht um Kind und Kindeskinder des Hananja, sondern lediglich um seine Söhne. Wir haben zu lesen: ובני חנניה פלטיה וישעיה ורפיה .... ושכניה. Wie das fehlerhafte בנו (beziehungsweise ו + בנ) in den Text gekommen ist, ob es nur durch Unachtsamkeit von Abschreibern eingedrungen ist, vielleicht zunächst nur an einer Stelle und von dieser aus dann überall da, wo wir es jetzt finden, oder ob derjenige, der seine Gegenwart im Texte verschuldete, irgend einer bestimmten chronologischen Ueberlegung folgte, das wird schwerlich ausgemacht werden können. Das Eindringen des Fehlers muss aber schon recht früh geschehen sein. Das ergiebt sich nicht nur daraus, dass alle Textzeugen ihn in irgend einer Form kennen, sondern vornehmlich daraus, dass derjenige, dem die Zahlen am Ende von v. 20. 22 ff.

zu verdanken sind, an v. 21 eine solche nicht hinzufügte. Das wäre aber sicher geschehen, wenn er nicht unseren Text im wesentlichen schon vorgefunden hätte. Es ist nur schade, dass wir nicht wissen, von wem und wann die Zahlen beigefügt wurden. Nur darf man dies nicht als Beweis für die Ursprünglichkeit des Textes ansehen. Jedenfalls steht ausser den angeführten textlichen Gründen der Annahme der Richtigkeit des überlieferten, nach LXX korrigierten Textes ein recht schwerwiegender chronologischer Grund im Wege.

Dies Hindernis bietet uns die Liste der mit Ezra heimgezogenen Juden Ezra 8, 2 f. Darüber ist man einig (vgl. I [III] Ezra 8, 29), dass an dieser Stelle aus v. 3 die Worte מבני שכניה zum Schluss von v. 2 gezogen werden müssen; Guthe hält sie in seiner Ausgabe des Buches (in P. Haupts Sacred books of the O. Test., 1901) in dieser Form bei, während wir nach I (III) Ezra 8, 29 vielmehr schreiben sollten: מבני דויד חטוש בן שכניה. Nun kann es sich bei diesem "ח בן ש" kaum um einen anderen Davidssprossen handeln als um den 1 Chron. 3, 22 genannten, und es ist sonderbar, dass man nicht längst schon von Ezra 8, 2 f. aus in v. 22 die Worte ובני שמעיה als Fehler getilgt hat (— als einen Fehler, der ähnlich zu beurteilen sein dürfte wie das in v. 21 nicht einmal, sondern wiederholt fälschlich eingedrungene בנו oder בני —), denn geschieht das, dann ist nicht nur die Zahl 6 am Ende des Verses völlig richtig, sondern auch חטוש ein direkter Sohn des שכניה, wie er nach jenen Ezrastellen sein soll. Nun weiss ich ja wohl, dass man neuerdings Ezras Karawane im Vergleich zu der früher gangbaren Ansicht in ziemlich später Zeit, vielerseits erst im 4. Jahrhundert aufgebrochen sein lässt. Vorläufig halte ich diese neueren

Berechnungen noch für irrig und glaube bei der hergebrachten, die den Ezra 458 nach Juda ziehen lässt, stehen bleiben zu müssen. Wenn nun aber in der zu den Memoiren Ezras gehörigen Liste derjenigen Männer, die mit ihm nach Juda zogen, jener ח" בן ש" genannt wird, so muss derselbe, vorausgesetzt natürlich, dass er mit dem an unserer Chronikstelle genannten identisch war, im Jahre 458 schon erwachsen, mindestens zum Jüngling herangewachsen gewesen sein. Man müsste also sein Geburtsjahr, wenn man ihn etwa 17 Jahre alt sein liesse, in die Zeit um 475 fallen lassen. Und das würde auch ziemlich stimmen, wenn wir seinen Vater שכניה als Sohn des Hananja und als Enkel Serubbabels und nicht als einen durch eine Reihe von Generationen von ihm getrennten Urenkel betrachten. Nehmen wir nämlich an, Hananja sei dem Serubbabel (in runder Zahl) um 520 geboren, so könnte er selbst etwa um 500 das erste Kind, den Pelatja, erhalten haben, und da Sechanja sein sechster Sohn ist, so liesse sich für dessen Geburt etwa das Jahr 490 ansetzen. Bis zur Geburt des zweiten Sohnes des Sechanja, Ḥaṭṭûš, würden dann freilich nur 15 Jahre übrig bleiben, natürlich entschieden eine zu kurze Frist. Jndes, es ist anzunehmen, dass, wenn wir die wirklichen Zahlen wüssten und wenn wir ausserdem wüssten, ob nicht die verschiedenen Söhne, wenigstens zum Teil, von verschiedenen Müttern stammten, womit ja die Möglichkeit gegeben wäre, dass die Geburtsdaten der einzelnen Kinder nahe aneinanderrückten, jene Schwierigkeit sich als eine nur scheinbare erwiese. Ich sehe also keine Veranlassung, von der Jahreszahl 458, von der wir ausgingen, abzulassen oder gar den ח" בן ש" für eine andere Persönlichkeit zu halten, als die, von der wir 1 Chron. 3, 22 lesen. Sind

wir aber damit im Rechte, so kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass die Gestalt, in der sich uns v. 21 in der uns zugänglichen Tradition darbietet, fehlerhaft ist. Es muss anerkannt werden, dass die sechs Namen in diesem Verse Söhne Hananjas bezeichnen, und nicht Enkel, Urenkel u. s. w.

Falls wir die Identität der mit חשוּב in den beiden Listen genannten Persönlichkeiten mit Recht annehmen dürfen, so erhebt sich die Frage, wie war dieser Davidsspross nach Babylonien gekommen, so dass er mit Ezra nach dem Westen aufbrechen konnte? War er selbst aus irgend einem persönlichen Grunde oder mit irgend einem Auftrage nach Babylonien gewandert und schloss sich nun der Karawane Ezras an oder war er in Babylonien geboren und schon sein Vater wieder dorthin zurückgekehrt? Das sind natürlich interessante Fragen, auf die es allerdings leider keine bestimmte Antwort giebt. Nur dies eine müssten wir als Thatsache betrachten, dass sich ein direkter Nachkomme, ein Urenkel Serubbabels zur Zeit des Aufbruchs Ezras in Babylonien befand. Dass ein Verkehr zwischen der judäischen Heimat und den noch im Osten weilenden Juden statthatte und zwar vielleicht zu Zeiten ein reger Verkehr, das ist an sich nicht auffällig und ergiebt sich ja auch aus Neh. 1,1 ff.

Nun ist es auch bei den Söhnen Hananjas von nicht geringem Interesse, ihre Namen auf ihren begrifflichen Inhalt hin einer näheren Betrachtung zu unterwerfen. Sie sind auch hier wieder bedeutsam; sie lassen sich inhaltlich wenigstens in ihrer ersten Hälfte einerseits mit den Namen der Bruderssöhne in Parallele setzen, anderseits aber auch gewissermassen als Ausflüsse des Vaternamens betrachten. Es ist ein Zeichen seiner gnädigen

Gesinnung, wenn Jahwe rettet oder in Sicherheit bringt (פלט"), wenn er hilft (ישע") und heilt (רפ" vgl. dazu den Namen רְפָאֵל 1 Chron. 26, 7, Ῥαφαήλ Tob. 9, 5). Natürlich ist es nicht nötig, angesichts solcher Namen vorauszusetzen, der Vater selbst habe eine besondere Rettung aus Gefährdung, eine Heilsschaffung in bedrängter Lage, eine Heilung von einem Schaden erfahren. Er konnte zu diesen Namen auch geführt werden durch den Rückblick auf die Erfahrungen der letzten Zeiten überhaupt, auf die Beweise der göttlichen Heilshülfe, die seinen Bruder veranlassten, seinen Söhnen die in v. 20 mitgeteilten bedeutungsvollen Namen zu geben. Es bedarf nicht allzu grosser Kraft der Phantasie, um Namen wie פלטיה und חשביה, ישעיה und יחואל (oder יחיאל), רפיה und ברכיה nach ihrem begrifflichen Inhalt als wirkliche Parallelen und als aus den gleichen zeitgeschichtlichen und persönlichen Voraussetzungen hervorgeboren zu begreifen. Indes, immerhin ist es erlaubt, aus jenen Namen das Bekenntnis des Vaters herauszuhören, dass er auf Jahwes rettende, helfende, heilende Gnade rechne, wenn neue Bedrängnisse ihm, seinem Hause und seinem Volke bereitet werden sollten. Dass er solche selbst nicht erlebt, das könnte man aus dem vierten, m. E. sicher nicht in ursprünglicher Gestalt erhaltenen Namen entnehmen, wenn in demselben etwa die Wurzel רנן stecken sollte, was allerdings wegen des א sehr zweifelhaft ist. Die Form des Namens in LXX ist Ὀρνά (Vulg. wie hebräisch Arnan), danach wäre also das Schluss-ן zweifelhaft, aber die syrische Version bietet 'arnûn. Ich glaube, es liegt der Namensform das Wort ארון zu Grunde und der Name lautete ursprünglich אֲרֹנִיָּה, ein Name, der durchaus in der Richtung des in den vorausgehenden Namen liegenden Glaubensbekenntnisses liegt, ja, gewissermassen

dies auf seinem Höhepunkt angelangt zeigen könnte, denn in ihm würde der Gewissheit Ausdruck verliehen, was auch kommen möge, Jahwe werde sich als den Herrn, den Allwaltenden erweisen. Der Name würde auch ein vortrefflicher Vorläufer der beiden letzten Namen sein. Denn עבדיה ist ja nur das subjektive Komplement zu אדניה, und עבדיה könnte uns lebhaft an die ehrende Benennung des Königs David als עבד יהוה oder auch an den עבד יהוה bei Deuterojesaja und an die Beziehung dieses Prädikats auf den Vater Hananjas, auf Serubbabel, durch den Propheten Haggai (2, 23) erinnern. Die Verderbnis des Namens zu der Form, in der er jetzt vorliegt, ist auch unschwer verständlich. ד und ר sind in älterer wie jüngerer Schrift leicht vertauscht; die stärkste Veränderung müsste am Ende eingetreten sein, aber auch die ist denkbar. Wenn der Grieche wirklich seinem *'Ορνά* entsprechend etwa ארנה gelesen haben sollte, so wäre der Name in seiner Vorlage nur des ו verlustig gewesen. Doch hierüber brauchen wir uns den Kopf nicht allzu sehr zu zerbrechen. Wir stehen ja hier keinem überall tadelfreien Texte gegenüber, also eine Verderbnis, wie ich sie hier voraussetze, ist wohl denkbar. — Bedeutungsvoll scheint auch der letzte Name שכניה zu sein, bedeutungsvoll besonders deshalb, weil er von einem Sprossen der davidischen Dynastie seinem Sohne verliehen wird. Er bezeichnet das Verhältnis, in dem sich der Namengebende selbst zu Jahwe fühlt und sich hernach der Träger des Namens fühlen soll, als so eng, wie das eines Ortseinwohners zum andern, wie das eines Nachbarn zum andern. Und der sich als עבד seines Herrn Jahwe fühlende Spross aus Davids Hause wird natürlich jenes Verhältnis zwischen ihm und seinem Gotte in besonderem Masse als ein enges, vertrauliches ansehen. Viel-

leicht darf man sich dabei auch der Lage des alten Königspalastes auf dem Zion erinnern, die den König ja wirklich zum Hausnachbar Jahwes machte (vgl. Ez. 43, 7 ff.).

Blicken wir nun noch einmal auf die beiden Namenreihen in v. 21 und v. 22 in Verbindung mit den Namen, die Serubbabel seinen Kindern gab, und ihren bedeutungsvollen Inhalt zurück, eins lehren sie uns, wie ich meine, mit unzweideutiger Bestimmtheit. Sie lehren uns, dass die Zeiten, in denen diese Namen Neugebornen beigelegt wurden, für die, welche sie auswählten und verliehen, zwar nicht ohne Ursache zu Sorgen gewesen sind, aber nicht Jahre wirklicher Gefahren und Bedrängnisse waren. Man hatte Jahwes Gnade erfahren; man erfuhr immerfort seine Huld und Hülfe und man hoffte mit freudiger Glaubenszuversicht auf seinen Segen und die Erweisung seiner allwaltenden Herrschermacht für die Zukunft. Der Blick richtete sich selbstverständlich vornehmlich auch in die Zukunft, weil es sich ja um Kinder, um die Träger der Hoffnungen der Väter handelte. Die Namen können also unter geschichtlichem Gesichtspunkte betrachtet von einiger Wichtigkeit werden. Sellins Vorstellung von dem Schicksal Serubbabels scheint mir an diesen uns wahrscheinlich noch ziemlich über 500 hinab führenden Namenreihen ein nicht zu gering zu schätzendes Hindernis zu haben, wenigstens so weit der von ihnen gedeckte Zeitraum in Betracht kommt.

Dass in v. 22 die Worte ובני שמעיה als fehlerhaft ausgemerzt werden müssen, haben wir schon gesehen. Natürlich ist dann וחטוש zu schreiben. Die Namen der Söhne Sechanjas scheinen nicht alle in Ordnung zu sein. Die beiden ersten Namen erregen keinerlei Bedenken. Auch der dritte kann richtig sein, denn יגאל (wozu natürlich

auch יהוה zu ergänzen ist) kommt noch zweimal als Eigenname vor, vgl. Num. 13, 7; 2 Sam. 23, 36. LXX liest allerdings Ἰωήλ = יואל. Das würde allerdings auf eine Unsicherheit in der Textüberlieferung hinweisen. Vulgata setzt die Konsonanten des hebräischen Textes voraus, liest sie aber Jegaal. In der syrischen Uebersetzung finden wir endlich die Form N$_e$gâ'el. Hier liegt aber eine in der syrischen Schrift durchaus mögliche Verwechslung der Buchstaben ר und נ vor. Wir hätten, wenn wir dies annehmen, dann auch hier die Lesart unseres hebräischen Konsonantentextes. Die Aussprache dagegen könnte mehr an die der Vulgata als an unsere hebräische erinnern. Die lateinische Aussprache dürfte aber beweisen, dass es neben der von den Masoreten festgelegten Aussprache auch die Aussprache Jegaal gab, d. h. vielleicht nach Analogie von יֵשׁוּעַ = יוֹשׁוּעַ (יְהוֹשׁוּעַ) die Aussprache יֵגָאל = יוֹגָאֵל. Der Sinn der so den ohnehin zu ergänzenden Gottesnamen bietenden Namensform würde derselbe sein wie der der überlieferten hebräischen Form. Es lässt sich demnach, soweit die Konsonanten in Betracht kommen, auf Grund der Tradition nichts gegen die Richtigkeit der hebräischen Namensform einwenden. Ist sie aber richtig, so scheint der Name in zeitgeschichtlich-persönlicher Hinsicht recht bemerkenswert zu sein, und zwar in umso höherem Masse, als wir, wie wir schon erfuhren, den nächst älteren Bruder seines Trägers später in Babylonien und unter den mit Ezra noch Juda Heimkehrenden antreffen. Sollte in der Zeit, in der dieses Kind geboren wurde, also, wie wir oben annahmen, in der Zeit um 475 herum etwas eingetreten sein, das einen Angehörigen der Davidsfamilie veranlasste, Kraft und Trost zu suchen in der gläubigen Zuversicht, dass Jahwe Anwalt und Erlöser seines Volkes

sei? Man könnte aus dem Namen einen Gebetsruf der Art heraushören, wie wir ihn Ps. 119, 154 lesen: רִיבָה רִיבִי וְגָאָלֵנִי לְאִמְרָתְךָ חַיֵּנִי. Gewiss, der Name sagt im allgemeinen nichts anders, als was solche Namen bekennen, wie sie die älteren Söhne des Hananja erhielten. Aber der begriffliche Inhalt der Wurzel גאל erweckt doch Vorstellungen, die immerhin geeignet sind, einem mit ihr gebildeten Eigennamen, wenn man dabei überhaupt auf eine zeitgeschichtlich-persönliche Veranlassung zu seiner Wahl seitens des Vaters des Kindes reflektieren darf, gegenüber Namen, wie wir sie in v. 21 gelesen haben, ein höheres Gewicht zu verleihen. Sollte wirklich die Nachkommenschaft Davids in jener Zeit wieder in eine Lage gebracht worden sein, in der sie auf Jahwe als ihren גֹּאֵל zu hoffen genötigt war? Man braucht dabei natürlich nicht sogleich an das Allerschlimmste zu denken, aber immerhin könnte etwas geschehen sein, das die Erfüllung der Hoffnungen der Dynastie für alle Zeiten abzuschneiden schien. Es ist immerhin nicht überflüssig, auf die abgerissene Notiz Ezra 4, 6 hinzuweisen, wonach „im Anfange" der Regierung des Königs Xerxes „sie", nämlich die im Vorhergehenden genannten Widersacher der neuen Gemeinde, eine שִׂטְנָה, eine schriftliche Anklage gegen die Bewohner von Juda und Jerusalem bei dem Grosskönige einreichten. Das בִּתְחִלַּת מַלְכוּתוֹ ist natürlich recht unbestimmt. Das Jahr 475, in dessen Nähe wir uns nach unserer Annahme befinden, würde genau die Mitte der Regierung des Xerxes bezeichnen. Es könnte also jener abgerissene Satz in Ezra 4 wirklich den zeitgeschichtlichen Grund zu der Wahl des Namens יִגְאָל beleuchten. Der Anlass zu dieser Wahl müsste ja wirklich vor dem Jahre 475, d. h. weit gefasst „im Anfange" der Regierung jenes Königs gesucht

werden. Und wenn wir die aus Ezra 8,2 bekannte Thatsache, dass der zweite Sohn Sechanja's, Ḥaṭṭûš, um das Jahr 458 in Babylonien war, hinzunehmen, so wird uns die Vermutung geradezu aufgedrängt, dass die an den Grosskönig gerichtete Anklage, zumal wenn dieselbe im wesentlichen desselben oder doch ähnlichen Inhalts war, als was wir jetzt hinterher lesen, gerade für die Nachkommenschaft Davids nicht ohne unangenehme Folgen geblieben ist. Denn war wirklich ein Grund zu dem Verdacht vorhanden, die Juden suchten sich zu rüsten, um die Oberherrschaft des Perserkönigs abzuschütteln, so mussten sich die grossherrlichen Massregeln in allererster Linie gegen die Familie und ihr Haupt wenden, deren tiefstes Sehnen und Verlangen auf die Wiederaufrichtung des davidischen Thrones gerichtet war.

Es wäre nun gerade mit Rücksicht auf diese naheliegenden Vermutungen in höchstem Grade wünschenswert, die Bedeutung des Namens חַטּוּשׁ zu wissen. Vielleicht könnte er uns auch Aufschluss geben über die Lage, in der man sich in Davids Hause befand, als der Träger desselben geboren wurde. Der Name ist, wie es scheint, in nachexilischer Zeit, wenn auch nicht gerade sehr häufig, so doch öfter verwertet worden, vgl. Neh. 3,10[1]); 10,5;

[1]) Ich kann mir nicht versagen, wenigstens der Vermutung Ausdruck zu geben, dass der hier genannte Ḥaṭṭûš vielleicht mit dem Sohne Sechanjas identisch ist. Zwar wird der Vater desselben חֲשַׁבְנְיָה genannt, aber es könnte darin ein Fehler stecken und dieser Fehler unter der Einwirkung der Namenliste Neh. 10,5 eingedrungen sein. Dort wird hinter dem Priester חטוש ein Priester namens שבניה (offenbar eine fehlerhaft gekürzte Form des vollen Namens חשבניה — zu verstehen nach Mal. 3,16 —, vgl. übrigens unter den Leviten dazu die begrifflich verschiedenen Namen v. 12.13 und unter den Volkshäuptern

12, 2. Aber leider lässt er sich, soweit ich sehe, bis jetzt aus semitischem Sprachmaterial nicht erklären. Die Form ist die, wie es scheint, in den jüngeren Zeiten sehr beliebt gewordene (wohl hypokoristisch aufzufassende). Es giebt viele Analogieen dazu, wie עקוב (v. 24), שמוע, יהוע, חשוב, ברוך u. a. Wie diese ihrem Inhalte nach Namen entsprechen, in denen die Verbalform mit einem Gottesnamen verbunden ist, also יעקב(אל); שמעיה (auch ישמעיה) ידעיה (oder יוידע), חשביה, ברכיה (oder יברכיה), so wird auch mit חטוש etwas ausgesagt sein, das eine irgendwie geartete Beziehung Gottes zu dem Vater des Namensträgers oder

---

v. 26) genannt, dafür steht aber 12, 3 שכניה, während v. 14 wieder שבניה zu lesen ist. In 3, 29 ist von einem שמעיה בן שכניה die Rede; derselbe soll „Hüter des Ostthors" gewesen sein. Da dieses Thor jedenfalls mit dem östlichen Haupteingang zum Tempel zusammengebracht werden muss (vgl. BERTHEAU-Ryssel, Ezra-Neh.-Ester, S. 220), so ist die Nachricht von der Thorhütereigenschaft jenes Šema'ja sehr interessant. Wir müssen uns vergegenwärtigen, was Ez. 44, 1 ff. über dieses Ostthor angeordnet wird. Danach war es Jahwes Wille, dass dieses Thor als der Eingang, durch den Jahwe in den Tempel eingezogen ist, verschlossen bleiben und nur dem נשיא zugänglich sein soll; vgl. 46, 2 f. Darum heisst es auch späterhin kurzweg das „Königsthor" (1 Chron. 9, 18). Selbstverständlich dachte Ezechiel an keinen anderen Fürsten als an den König aus Davids Haus. Wenn wir das nun aber bedenken, was liegt näher als die Vermutung, dass jener „Hüter des Ostthors" zu Nehemias Zeit שמעיה בן שכניה eben derselbe Mann war, von dem wir in unserer Genealogie 1 Chron. 3, 22 lesen? Wer hatte einen höheren Anspruch darauf, Hüter dieses Thores zu sein, als der direkte Nachkomme Davids? Natürlich war die ihm obliegende Hüterpflicht nur ein schwacher Abglanz des Rechts, das ihm nach dem durch Prophetenmund festgelegten göttlichen Willen zukam, aber sie war doch auch ein durchaus entsprechender und ehrenvoller Ersatz dafür, so lange er nicht wieder in Wirklichkeit נשיא oder מלך war. Allerdings wirft, wenn unsere Vermutung richtig ist, die Stelle ein sehr interessantes

zu diesem zum Ausdruck brachte. Es ist, wie gesagt, schade, dass wir nichts mit dem Namen anfangen können.

Gehen wir dagegen auf den Namen des Erstgeborenen zurück, so dürfen wir vielleicht sagen, in diesem mache sich noch nichts von der persönlichen, zeitgeschichtlich bedingten Stimmung bemerkbar, auf die der Name des dritten Sohnes hinzudeuten scheint. Denn die Form des Namens שְׁמַעְיָה verrät noch oder kann wenigstens noch eine Stimmung auf Seiten des Vaters des Kindes verraten, die in der Erfahrung göttlicher Erhörung ihm besonders am Herzen liegender Wünsche wurzelte, es sei denn, dass er prekativ gemeint sei, also im Sinne der Form יִשְׁמַעְיָה, was

---

Streiflicht auf die Lage der Nachkommenschaft Davids um das Jahr 445. Was wir daraus in dieser Hinsicht entnehmen können, entspricht vollkommen der Thatsache, dass bei der Wirksamkeit Nehemias die Davididen keine irgendwie vor anderen hervorstechende Rolle spielen. Sie sind ganz in den Hintergrund gedrängt, was ja am deutlichsten bei Gelegenheit der Unterzeichnung der schriftlichen Verpflichtung auf Gottes Gesetz durch Priester, Leviten und Volkshäupter hervortritt (vgl. Neh. 10,1 ff.). Es ist durchaus möglich, dass unter den Laiennamen ein Davidide steckt, aber mit Sicherheit dies behaupten zu wollen, davon kann keine Rede sein. — Nun mache ich noch auf eins aufmerksam. Jener Šema'ja ist der Erstgeborene des Šekhanja. Wenn er also das Ehrenamt der Hut des Ost- oder Königsthors hatte, so dürfen wir wohl schliessen, dass er damit betraut war, eben weil er der Erstgeborene war. Von hier aus könnte es dann nicht auffällig sein, wenn sein jüngerer Bruder in Nehemias Darstellung wie ein gewöhnliches Glied des Volks erscheint. Ich möchte es also nach alledem für durchaus möglich halten, dass der in Neh. 3,10 genannte Ḥaṭṭûš wirklich der jüngere Bruder des Šema'ja sei. — Doch, wie dem nun auch sein mag, wenn auch nur unsere Vermutung in betreff des Šema'ja zutreffend sein sollte, so ergäbe sich daraus, dass unsere chronologischen Voraussetzungen im wesentlichen richtig sein dürften. Und das wäre ja schon wichtig genug.

ja an sich nicht ausgeschlossen wäre. Indes, wir werden darüber im Unsicheren bleiben, so lange uns die wirkliche Geschichte jener Zeit fremd bleibt.

Den Namen des vierten Kindes des Sechanja halte ich für sicher verderbt. בריח kommt als Name nur hier vor und muss nach der überlieferten Aussprache „flüchtig“ oder „Flüchtling“ bedeuten. Mit der Wurzel ברח ist sonst kein Name gebildet, und das ist gewiss auch nicht gerade auffällig. Natürlich kann das nicht gegen die Richtigkeit der Ueberlieferung des Namens sprechen; wir müssen auch zunächst mit der Möglichkeit rechnen, dass er richtig ist. Man muss auch zugeben, dass er in das oben vermutungsweise gezeichnete Bild von der Lage des Davidshauses um 475 herum nicht übel passen würde. Der Name würde verraten, dass man in die Lage von Flüchtlingen geraten war. Allerdings, dass die „Flucht“ nach Babylonien gegangen wäre, wie man aus der Anwesenheit des Ḥaṭṭûš daselbst schliessen müsste, würde doch einigermassen sonderbar erscheinen.

Indes, mir ist die Ursprünglichkeit der vorliegenden Form des Namens sehr fraglich. In der handschriftlichen Ueberlieferung der LXX herrscht keine Uebereinstimmung; neben der Form *Βεδδί* kommen auch die Formen *Βεριαι* und *Μαρει* vor. Die Vulgata hat dagegen Baria. Hiervon würden die Formen *Βεριαι* und Baria dem hebräischen בריח entsprechen oder doch entsprechen können. Ob aber auch *Βεδδί*? Wäre es nicht möglich, dass der Grieche an die uns im Worte בריא bekannte Wurzel gedacht hätte? Ez. 34,20 findet sich בריה, das von den Masoreten בְּרִיָּה gesprochen wird, aber richtiger בְּרִיָּה (= בְּרִיאָה) zu lesen wäre. Man könnte auf diese Vermutung auch durch die auffällige Form *Μαρει* geführt werden, da sie uns an das hebräische

מְרִיא, das begrifflich, aber auch lautlich mit בריא zusammengehört, zu erinnern vermöchte. Die Form *Βερια* (lat. Baria) könnte jünger sein und einer Einwirkung der von den Masoreten festgelegten Textlesart ihr Dasein verdanken. Aber, wenn wir diese auch ausser Betracht lassen, so kommen wir doch noch nicht viel weiter. Nur das eine liesse sich vielleicht aus jenen Formen schliessen, dass der Grieche wenigstens kein ח am Ende des Namens gelesen hat. Sicher ist dieser Schluss natürlich nicht. Möglicherweise hilft uns aber die syrische Uebersetzung weiter. In derselben fehlen allerdings eine Anzahl von Namen in v. 22—24. Unmittelbar auf N°gâ'el folgt der Name ʿAzarjâ, dann kommt sofort aus v. 23: Ḥezaqjâ (חזקיה) und danach stehen dann die Namen in v. 24 von Hûdîjâ (= הודיה statt הודויה, Mas. הודיוה, das ו hinter dem zweiten ה ist jedenfalls als Dittographie des folgenden waw conj. zu streichen; so volltönende Formen mit יהו giebt es in dieser Genealogie nur bei den vorexilischen Davididen) an und zwar ohne Ausnahme, wenn auch teilweise etwas anders geformt. Gesetzt, wir dürften den Namen ʿAzarja dem überlieferten ברית gegenüberstellen und annehmen, dieser sonderbare Name sei aus einer Verderbnis von עזריה entstanden, so hätten wir damit eine Namensform gewonnen, die sich jedenfalls ihrem begrifflichen Inhalte nach ganz ausgezeichnet zu dem nächst vorausgehenden stellen liesse. Der Glaube an Jahwe als גֹּאֵל ist ja nichts anders als der Glaube daran, dass er hilft und helfen wird. Die Wahl des Namens entspräche also voll und ganz den zeitgeschichtlich-persönlichen Verhältnissen, von denen aus wir den vorhergehenden verstehen zu dürfen meinten. Wir müssten dann annehmen, die Konsonanten עז seien ziemlich früh schon in Verderbnis geraten und ihre Trümmer seien

von einem Kopisten als ב gelesen worden. Erst dies ב könnte hernach die Verwandlung des schliessenden ה in ein ח nach sich gezogen haben. Dass das keine unmögliche Vorstellung von der Entwickelung unserer Textlesart sein würde, das bedarf wohl keines besonderen Nachweises. Ich möchte mir daher den Vorschlag erlauben, statt וברית wirklich ועזריה wieder in den Text einzusetzen.

Auch der nächste Name, den unser hebräischer Text in der Form נעריה bietet, ist m. E. nicht richtig überliefert. Es ist ja an sich eine schöne Benennung für das Kind eines gottesfürchtigen Mannes, wenn es als נער יהוה charakterisiert wird (jedenfalls ist es der Bedeutung wegen ausgeschlossen, in נער eine Verbalform zu erblicken). Man könnte dazu an die letzten Söhne Hananja's erinnern. Aber hier, glaube ich, hat die LXX die richtige Namensform noch bewahrt, während die Vulgata mit ihrem Naaria zu unserm hebräischen Texte gehört. Dort lesen wir: *Νωαδία* d. i. נוֹעַדְיָה oder נֹעַדְיָה. Diese Namensform setzt also nur voraus, dass in der handschriftlichen Tradition, auf der der masoretische Text beruht, statt des ursprünglichen ד ein ר eingedrungen ist, ein sehr häufiger Textfehler. Die griechische Form des Namens empfiehlt sich aber ganz besonders dadurch, dass ihre Bedeutung ganz vortrefflich wieder zu dem Inhalt der beiden vorhergehenden Namen und, was gar nicht übersehen werden darf, auch zu dem folgenden Namen des letzten Sohnes des Sechanja passt. Der Gedanke, Jahwe gestelle sich dem auf ihn Hoffenden und nach seinem Beistande Begehrenden (zur Bedeutung von נועד vgl. z. B. Ex. 25,22; Num. 17,19), war zumal in einer Lage, wie die war, in der sich, wie wir voraussetzen zu dürfen meinten, die Nachkommenschaft Davids in jener

Zeit befand, ein in hohem Grade tröstlicher. Man könnte, wenn man hinter den beiden Namen יגאל und עזריה(?) einen Namen נעריה liest, beinahe an das aus unerschütterlicher Glaubenszuversicht hervorgeborne Bekenntnis zu dem himmlischen גֹּאֵל, der schliesslich doch dem Niedergebeugten und Misshandelten zu seinem Rechte verhelfen werde, erinnert werden, das wir Hiob 19,25 lesen. Hieran zu denken, liegt umso näher, als ja der letzte Name שפט darauf hinweist, dass man von dem hülfreichen Kommen Jahwes Schaffung des Rechts für sich erwartet. Ich brauche nicht weiter auszuführen, in wie deutlicher Weise der Name in der vom Griechen gebotenen Form wieder die zeitgeschichtliche Lage bei der Geburt dieses Sohnes Sechanjas beleuchtet. Die Umstände zwangen offenbar dazu, ein baldiges seiner alten, David gegebenen Verheissung entsprechendes Sicheinstellen Gottes zu ersehnen und zu erflehen. Aber man hoffte auch zuversichtlich darauf, wie eben durch die Wahl dieses Namens bekannt wurde. Nach alledem glaube ich also, es ist nicht zu kühn, wenn ich wirklich die Namensform נְעַרְיָה wieder herstelle.

Der letzte Name שָׁפָט, vollständiger entweder יוֹשָׁפָט oder auch (in der recht häufig vorkommenden Form) שְׁפַטְיָה, ist unzweifelhaft richtig überliefert. Ueber den durchsichtigen, zeitgeschichtlich und persönlich bedeutsamen Inhalt des Namens in dieser Reihe von Söhnen eines davidischen Prinzen brauche ich jetzt nicht mehr zu reden. Das Notwendige ergiebt sich ja schon aus dem soeben zu נעריה Gesagten. Nur das Eine möchte ich von diesem Namen auf die ihm voraufgehenden zurückblickend doch noch aussprechen: die von uns bisher versuchte zeitgeschichtliche Deutung und Würdigung der

Namen hat sich gerade auch in der mit שׁמע schliessenden Reihe wieder als berechtigt erwiesen. Die Namen lassen uns etwas von den Verhältnissen und ihrem Wechsel ahnen, zugleich aber erwecken sie in uns auch das lebhafteste Bedauern, dass wir keine sicheren Nachrichten mehr über die geschichtliche Wirklichkeit, auf der die Namen beruhen, in unseren Quellen besitzen. Indes, wer weiss, ob nicht die Winke, die uns diese Namenreihen geben, uns nach und nach ermöglichen, die Quellen, die wir noch besitzen, richtiger zu verwerten. Dazu ist jedenfalls auch die Thatsache von Wert, dass die Lage der Nachkommenschaft Davids, wie sie in der Zeit um 475 herum war, und wie übel sie auch an sich sein mochte, doch nicht im entferntesten derjenigen glich, in der sich einst der König Jojachin in der ersten grösseren Hälfte seines Lebens befand. Sie war in der Lage, sich des Wachstums der Familie zu erfreuen, wenn im übrigen auch die Erfüllung der dynastischen Hoffnungen durch die Verhältnisse immer weiter hinausgeschoben und immer ungewisser wurde.

Von den Söhnen Sechanjas scheint nach unserer Genealogie keiner ausser dem vorjüngsten No'adja Kinder gehabt zu haben. Nehmen wir nun an, No'adja sei rund 470 geboren, so würde ihm der erste Sohn etwa um 450 herum geboren sein können. Und damit ständen wir in einer Zeit, aus der wir über die in vieler Beziehung recht trüben Verhältnisse innerhalb der jüdischen Gemeinde ein litterarisches Zeugnis von hohem Werte besitzen, nämlich das kleine Prophetenbuch Maleachi. In ihm vernimmt man nichts von Davids Haus und seinen Hoffnungen. Das messianische Element fehlt hier ebenso wie in den Memoiren Nehemias und Ezras. Von einem פחה ist zwar 1,8 als einer selbstverständlichen Staatsinstitution die Rede, aber

dass dieser etwa ein Nachkomme Davids zu jener Zeit gewesen sei, davon merkt man nichts. Man kann also auch von diesem Buche aus zu dem Schlusse kommen, dass die Lage der Nachkommen und Erben Davids die wenig aussichtsvolle und den grossen Verheissungen entsprechende war, von der wir zu v. 22 redeten (vgl. S. 102, Anm. 1). Aber wir werden mit jenem Datum auch in die Periode der Wirksamkeit Ezras und Nehemias geführt. Ezra war vor nicht langer Zeit mit seiner Karawane in Jerusalem angekommen, und es ist wohl verständlich, dass die Kenntnis von der Huld des seit 465 regierenden Perserkönigs Artaxerxes, von der wir in der Denkschrift Ezra's (Ezra 7, 27 ff. vgl. mit v. 11 ff.) lesen, in den Herzen wirklich frommer Juden die Ueberzeugung neu belebte, Jahwe wolle sich nunmehr seines Volks von neuem annehmen. Und dass auch in der Brust eines Trägers des davidischen Erbes die Zuversicht wuchs, dass man sich mit neuen Hoffnungen auf eine bessere Zukunft trug, ist durchaus begreiflich. Man könnte in den Namen, die No'adja seinen drei Kindern gab, einen Beweis für die Richtigkeit dieser Vermutung erblicken.

Hört man nicht aus dem schönen Namen des Erstgeborenen אֶלְיוֹעֵינַי d. h. „auf Jahwe [sind] meine Augen [gerichtet]" das Bekenntnis und das Gebet heraus, der Vater des mit diesem Namen geschmückten Kindes blicke voll gläubiger Zuversicht zu Jahwe empor, er erwarte und erflehe von ihm Hülfe in seiner Not, Erfüllung seiner aus göttlicher Verheissung erwachsenen Hoffnung, Erhöhung aus der gegenwärtigen Demütigung? Jahwe wird kommen, um Gericht zu halten, das verkündigte in jenen Tagen Maleachi. Er verkündigte aber auch, dass am Tage des Gerichts denen, die seinen Namen fürchten, „die Sonne

der Gerechtigkeit" aufgehen, dass ihnen Heilung von ihren Leiden und neue, üppige Kraft zu teil werden solle (3,19 ff.). Man könnte wirklich in jenem Namen einen Wiederhall dieser prophetischen Verkündigung aus dem Herzen des No'adja zu erkennen versucht sein. Wie sein Vater in den ihm und seinem jüngeren Bruder verliehenen Namen der Hoffnung und Gewissheit Ausdruck gegeben hatte, Jahwe werde seinem erwählten Königsgeschlechte zu Hülfe kommen und ihm zu seinem Rechte verhelfen, so richtet er nun seine Augen aufwärts zu Jahwe empor und harrt auf sein Kommen. Nicht von Menschen erwartet er Hülfe und Ueberwindung der Schwierigkeiten; er schaut aus nach dem Aufgang „der Sonne der Gerechtigkeit". Wenn die von Duhm zuerst vertretene, jetzt ziemlich verbreitete Meinung, die Weissagungen Jes. 56—66 stammten ganz oder doch zum grössten Teil aus der gleichen Zeit, in der wir stehen, wirklich zutreffend und erwiesen wäre, so würden wir angesichts solch herrlicher Prophetenworte, wie wir sie z. B. Jes. 60 lesen, es auch wohl verstehen, wenn durch sie in seiner Glaubenszuversicht bestärkt ein No'adja dem Erstgeborenen den Namen אלישיני verlieh. Doch wie dem auch sei (s. weiteres in dem Anhang), die Wahl des Namens scheint in der That zu verraten, dass zur Zeit der Geburt dieses Kindes auch die Nachkommen Davids Grund gehabt haben müssen, auf eine bessere Zukunft durch baldiges Eingreifen Jahwes zu hoffen.

Auch der zweite Name scheint dazu zu stimmen. חזקיה enthält das Bekenntnis, dass der Vater seine Hoffnung auf Jahwes helfende Macht gesetzt hat und setzt. Und noch zuversichtlicher klingt der letzte Name עזריקם, wie immer wir denselben zu verstehen haben, sei es dass darin ausgesagt sein soll, man vertraue auf die Beständig-

keit der von Jahwe erhofften Hülfe, sei es, dass der Vater der Ueberzeugung Ausdruck verleihen wollte, die von Jahwe erhoffte Hülfe komme zu stande, treffe sicher ein. Jedenfalls habe ich das Gefühl, in der Kürze eines Namens hätte No'adja nicht stärker und deutlicher sein unerschütterliches Vertrauen auf Jahwes helfendes Einschreiten bekennen können. Und in welcher Richtung der Erfolg dieser erwarteten göttlichen Hülfe zu suchen ist, bedarf bei einem Nachkommen Davids keines weiteren Wortes, ebenso wenig aber auch einer weiteren Begründung, dass eine besondere Gestaltung der zeitgeschichtlichen Lage die Veranlassung zu solcher Zuversichtlichkeit gegeben haben muss.

An der reinen Ueberlieferung der Namensformen kann nicht gezweifelt werden. Uebrigens will ich auch hier nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, dass man sich durch den Bekenntnisgehalt der Namen lebhaft an Hiob 19, 25 erinnert fühlen kann. Klingt zumal in dem Namen עזריקם nicht deutlich der Satz wieder: ואחרון על עפר יקום? Nicht minder könnte man in den Namen eine freilich kaum beabsichtigte Analogie zu den geschichtlich-prophetischen Thatsachen erblicken, wovon uns Jes. 7 berichtet wird. Das עמנואל klingt in allen drei Namen laut hindurch. Und sollte es ganz zufällig sein, dass dem Zweitgeborenen der Name des Königs verliehen wurde, auf den der Prophet Jesaja jedenfalls zunächst hinschaute, wenn er von dem Kinde zu weissagen hatte, das zu dem von Jahwe ausgerüsteten Fürsten des Friedens bestimmt war und an das er m. E. mit seinen menschlichen Gedanken auch wohl zunächst gedacht hat, als er von dem Immanuel reden musste? Doch das sind Möglichkeiten, die wir nicht weiter verfolgen können. Nur das eine halte ich aller-

dings für zweifellos, dass sich die messianische Hoffnung nicht blos der gläubigen Judengemeinde, sondern in allererster Linie auch der Nachkommenschaft Davids vornehmlich an der jesajanischen Prophetie genährt und immer wieder neu belebt hat. Die Vermutung, dass sich bei der Wahl der Namen bei No'adja ein jesajanischer Einfluss (um mich kurz so auszudrücken) geltend gemacht haben könnte, ist darum gewiss nicht ganz von der Hand zu weisen; es würde das noch weniger der Fall sein, wenn sich erweisen liesse, dass etwa in die gleiche Periode die Herstellung des Jesajabuches, die Redaktion der grossen Sammlung von Prophetieen jesajanischen Geistes gefallen sei.

Und nun noch eins. Es ist sicher eine recht auffällige Thatsache, dass in der von Ezra und Nehemia betriebenen und getragenen Reform Davids Geschlecht so ganz und gar im Dunkel verschwindet, dass das Reformwerk durch und durch priesterlich-levitisches Gepräge trägt. Die Priester stehen überall in erster Reihe. Ezra selbst erwähnt zwar in der Liste der mit ihm von Babel aufgebrochenen Häupter der Geschlechter auch einen Davidssprossen, aber erst an dritter Stelle, hinter den Häuptern der beiden Linien levitischer Priester, und ob unter den hinter den Priestern und den Leviten an dritter Stelle das Gelöbnis unterzeichnenden „Häuptern des Volks" Neh. 10, 1 ff. überhaupt ein Davidide ist, wissen wir nicht, mindestens aber zeigt die Liste jener Unterzeichner, wenn ein Davidide wirklich darunter sein sollte, dass auch für Nehemia das priesterlich-levitische Element in allererster Linie stand, dass er den ererbten Ansprüchen eines Davididen irgend wie Rechnung zu tragen nicht besonders geneigt gewesen sein wird. Man könnte nun, wenn man die drei Namen unter die Beleuchtung dieser Thatsachen

stellt, auch veranlasst werden, aus ihrem starken Bekenntnis zu der gewissen Hoffnung auf Jahwes hülfreiches Eintreten für No'adja und sein Geschlecht ein ebenso nachdrückliches „Dennoch" des Glaubens gegenüber jener einseitig priesterlichen Reform herauszuhören. Natürlich braucht darum das Reformwerk Ezras und Nehemias selbst noch nicht vollständig durchgeführt gewesen zu sein, als No'adja die Namen wählte, denn das stärkere Hervortreten des priesterlichen Elements wird sich auch schon vorher, schon seit Ezras Ankunft geltend gemacht haben. Immerhin aber wäre es ja auch nicht unmöglich, dass No'adjas Söhne auch später als um die oben nur ungefähr bestimmte Zeit, dass sie so gut wie um 450 auch um 440 d. h. also nach dem Neh. 8—10 gemeinten Vorgang geboren wären. Selbstverständlich lässt sich darüber nichts irgendwie Zuverlässiges sagen. Aber, so gut ich das weiss, so habe ich mich doch nicht entschliessen wollen, das Gesagte unausgesprochen zu lassen. Denn sicher sind alle die erwähnten Dinge weiterer Erwägung wert.

Und nun zu der letzten Reihe, zu den Söhnen 'Eljô'enai's. Die Namen sind auch gut überliefert; dass das Q°rê הודויה (dass das schliessende ו gestrichen werden muss, habe ich schon oben S. 106 gelegentlich erwähnt) richtig ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Chronologisch werden wir mit der Ansetzung der Geburt des ersten Sohnes nach unseren bisherigen Annahmen bis in den Beginn des letzten Viertels des 5. Jahrhunderts, bis um 425, herabgehen müssen, also wahrscheinlich bis in die Zeit nach der zweiten, in das Jahr 432 fallenden Anwesenheit Nehemias in Jerusalem, bis in die Zeit gegen Ende der Regierung Artaxerxes' I oder bis in die Anfangszeit der Regierung Darius' II (der 423—404 regierte).

Nicht zu erkennen ist jedoch, was dem 'Eljô'enai Veranlassung gab, bei der Benennung seines Erstgeborenen in einen Lobpreis auf Jahwe nicht nur selbst auszubrechen, sondern auch andere zu einem solchen aufzufordern. Selbstverständlich wäre es möglich, dass ihm die Geburt des Kindes an sich, d. h. das göttliche Geschenk eines Erbsohnes, die Wahl des Namens an die Hand gegeben hätte, aber man darf immerhin auch hier fragen, ob ihn als einen Nachkommen Davids doch nicht auch andere Umstände in die fröhliche Stimmung versetzten, die wir aus dem הודויה heraushören dürfen und müssen? Auch in den folgenden Namen scheint eine Seelenstimmung zum Ausdruck zu gelangen, die wir auf eine für die Hoffnungen des Vaters nicht blos für sich, sondern auch im Hinblick auf die in seinen Kindern repräsentierte Zukunft günstige Wendung in den zeitgeschichtlichen Verhältnissen beziehen könnten.

In dem zweiten Namen אלישׁיב könnte wohl ein Hinweis gefunden werden auf eine von Jahwe herbeigeführte und erst recht von der baldigen Zukunft erhoffte Wendung des Geschicks des Davidhauses (vgl. Kerber a. a. O. S. 97), während der Name פלטיה (Wurzel פלא oder פלט) die aussondernde, auszeichnende, möglicherweise auch wunderbare Erhebung anzudeuten scheint, die 'Eljô'enai für sein Haus erwartete. In der LXX ist allerdings statt פלטיה auch die Lesart פְּדָיָה (*Φαδαΐα*) handschriftlich überliefert, aber ihr gegenüber steht auch die Lesart *Φαλαια*, aber auch *Φαρα*. Natürlich würde der Name פדיה auch ganz trefflich zu dem nächst vorausgehenden und zu der ganzen auf dieser Namenreihe ruhenden Stimmung passen. Die syrische und lateinische Version lesen wie unser hebräischer Text. Wir dürfen es wohl bei letzterem bewenden lassen.

עקוב scheint gewissermassen das, was die aktive Namensform יעקב (= יעקבאל vgl. KERBER, a. a. O., S. 96) als von Gott ausgehend, als von ihm erhofft oder zu erwarten bezeichnet, als schon eingetreten, empfangen oder doch so gut als empfangen darzustellen. Die schon eingetretene oder doch mit zuversichtlichem Glauben erhoffte Wendung des Geschicks ist eine Belohnung, eine Vergeltung für 'Eljô'enai und sein Haus, in welcher Hinsicht das gemeint sein kann, braucht wohl nicht gesagt zu werden. Der Träger des Namens soll aber sicher nach dem Willen des Vaters ein lebendiges Denkmal für den unerschütterlichen Glauben sein, dass Jahwe dem Hause Davids die bisher erduldete Demütigung durch die verheissene Erhöhung vergelten werde. Ganz vortrefflich schliesst sich daran im nächsten Namen יחזק das Bekenntnis zur Gnade Jahwes an, das Bekenntnis zu dem Glauben, dass nicht weltliche Macht, sondern allein Gottes Gnade das erhoffte und erwartete Heil herbeiführen könne und werde. Bedeutsam ist auch der sechste Name דליה (so auch von den Versionen bezeugt). Die Wurzel דלה ist hier im Sinne des im Aramäischen und späteren Hebräisch häufig vorkommenden (von einer recht sinnlichen Bedeutung ausgehenden) Gebrauchs in der Bedeutung „emporziehen, emporheben, heraus- und heraufheben, erheben“ zu fassen; im alten Testament begegnen wir dem Pi'el in Ps. 30, 2, wo das Wort von dem errettenden Emporheben oder Herausziehen aus gefährdeter Lage gebraucht ist und der Freude gegenübergestellt ist, die die Feinde des Gott preisenden Subjekts empfunden haben würden, wenn er es denselben zum Opfer hätte werden lassen. Der Name דליה kann also einerseits darauf hindeuten, dass es sich bei der hier gemeinten Wendung der Dinge um eine Herausziehung oder -hebung aus der

Tiefe einer demütigenden, durch allerlei Feindseligkeit erschwerten Lage handelte, anderseits aber auch darauf, dass der Vater des Trägers des Namens auf eine durch die sichtbar wieder wirksam gewordene Gnade Jahwes bewirkte Erhebung seines Hauses zu hoffen Grund zu haben glaubte. Und dass er geglaubt hat, dazu genügend sicheren Grund zu haben, das könnte der Name des siebenten Sohnes darthun, wenn wir die Form עֲנָנִי sicher zu deuten vermöchten und wenn diese Form absolut sicher stände. Letzteres scheint allerdings nicht der Fall zu sein. In der griechischen Textüberlieferung findet sich die Form *Ἀναν* neben *Ἀνανι* und sogar *μανει* (das M ist wohl aus fehlerhaftem Verwachsen von AN entstanden), auch die syrische Version bietet ʿanan, während Vulgata Anani hat. Es liegt auch die Möglichkeit vor, dass das nur an dieser Stelle vorkommende ענני mit עֲנַנְיָה, einem Neh. 3, 23 vorkommenden Personennamen, zusammenzustellen ist, dann müsste man als erstes Bildungselement im Namen die Wurzel ענן betrachten, deren Deutung Schwierigkeiten bereitet. In der Richtung des Inhalts der vorausgehenden Namen läge sicher die Auffassung des ענני als ענה (scil. יהוה) + ני = er hat mich erhört, hat meines Herzens Wünsche angenommen und gewährt. Der letzte Name würde im allgemeinen betrachtet wieder zu dem ersten zurückleiten und nachdrücklich auf den Grund hindeuten, der zum Lobpreis Jahwes Veranlassung gab. Sollten wir aber auf ענניה zurückgehen müssen, so müssten wir es dahingestellt sein lassen, ob hier gesagt sein soll, Jahwes Gnade sei gleichsam eine schützende Wolke für den Schöpfer des Namens wie für seinen Träger (die Vorstellung würde im alten Testament, insbesondere aber in der jüdischen Vorstellungswelt nicht ohne Analogie sein),

oder ob damit auf die Verheissung hingewiesen werden soll, die Jahwe dem Davidshause gegeben habe und nunmehr in Erfüllung gehen lassen wolle. Wie gesagt, hier bleiben wir vor einem Ungewissen stehen. Nur soviel dürfen wir aber sagen, auch dieser Name wird, wie immer er zu deuten sein mag, von der gleichen zuversichtlich-fröhlichen Stimmung eingegeben worden sein, aus der die vorausgehenden hervorgeboren wurden.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt. Von vornherein haben wir keinen Zweifel an dem hypothetischen Charakter ihrer Ergebnisse gelassen. Nach der Art des Stoffes, mit dem wir uns zu beschäftigen hatten, war es selbstverständlich, dass wir auch im Laufe der Darstellung immer und immer wieder auf die Bedingtheit unserer Schlüsse und Ergebnisse hinwiesen. Indes, vielleicht erkennt man, wenn man meinen kritischen Gängen folgt, dennoch an, dass manches von dem, was ich behaupten zu sollen gemeint habe, wenn nicht unbedingt haltbares Ergebnis, so doch mindestens wert sei, bei den ferneren Untersuchungen zur Geschichte der zwei Jahrhunderte, die von den von uns behandelten genealogischen Reihen umfasst werden, mit in die Erwägungen hineingezogen zu werden. Als ein haltbares Ergebnis der Arbeit glaube ich die These ansehen zu dürfen, dass Serubbabel nicht Schealtiels, sondern Pedajas Sohn sei. Auch glaube ich für die Methode der Beurteilung und zeitgeschichtlichen Verwertung der Namen der einzelnen genealogischen Reihen in diesem Stücke Zustimmung er-

warten zu dürfen. Dagegen überlasse ich der Nachprüfung, ob mich bei der Deutung selbst mein Gefühl — denn die Urteilsbildung ist hier wirklich mehr oder weniger Gefühlssache des Beobachters — richtig geführt hat oder nicht. Manche Heranziehung anderer litterarischer Zeugnisse mögen als Anregung zu weiterer Untersuchung dienen, wenigstens wünsche ich sie so aufgefasst zu sehen und nicht etwa als dauernde Festlegung meines eigenen Urteils. Vielleicht bietet sich mir bald Gelegenheit, mich in weiteren Arbeiten den hier behandelten Stoffen von anderer Seite her wieder zu nähern und dabei manches von dem, was ich hier gesagt habe, zu modificieren oder auch zu bestätigen. Inzwischen schliesse ich diese Arbeit ab mit dem Wunsche, sie möge anregend, womöglich überzeugend wirken und einen kleinen Beitrag zur wirklichen Förderung unserer Kenntnis einer der wichtigsten Teile der jüdischen Geschichte darbieten.

Anhang.

Ein übersehenes Zeugnis

für die

messianische Auffassung des „Knechtes Jahwes".

Eine Skizze.

Die vorstehende Studie will sich ihrer Veranlassung (vgl. Vorwort) wie ihrem Ziele nach in den Dienst der Arbeit zur Lösung der Ebed-Jahwe-Frage stellen. In welcher Richtung mir diese Lösung zu liegen scheint, habe ich in der Ueberschrift zu dieser Skizze zur Genüge angedeutet; es bedarf freilich auch nach meiner Bemerkung in Driver-Rothstein, Einleitung in die Litteratur des alten Test., S. 261, und der oben im Vorwort angegebenen Besprechung des letzten Sellin'schen Werkes keiner besonderen Darlegung mehr. Aber zur definitiven Lösung der Frage, und ehe die von mir für allein richtig gehaltene Lösung allseitige Anerkennung erfahren wird, wird wohl noch viel Arbeit geschehen müssen. Es ist ja leider nirgends schwieriger, allgemeine Zustimmung der Fachgelehrten für eine bestimmte Entscheidung in einer kritischen Frage zu finden, als auf alttestamentlichem Gebiete. Freilich liegen auch nirgends anders die Quellenverhältnisse schwieriger als gerade hier. Und da dem so ist, so kann jede neue, wenn vielleicht für sich betrachtet auch nur unbedeutende Beobachtung, die geeignet ist, einen Schritt zum Ziele hin weiterzuführen oder eine bestimmte Möglichkeit der Lösung einer strittigen Frage zu stützen, nur willkommen sein. Unter diesem Gesichtspunkte wünsche

ich die folgenden Ausführungen, die ich ausdrücklich nur als eine Skizze bezeichnet habe, aufgenommen und beurteilt zu sehen. Sollte ich irren in der Annahme, dass die hier vorgelegte Beobachtung bisher noch nicht gemacht oder doch noch nicht in die öffentliche Diskussion gebracht worden sei, so will ich den Irrtum gern zugestehen; ich will niemandem seinen Ruhm nehmen. Ich kann es nicht für einen so überaus grossen persönlichen Gewinn ansehen, in irgend einer Frage der erste gewesen zu sein; die Hauptsache ist, dass die Wahrheit an den Tag kommt. Also sollte ich mit dem Worte „übersehen" in der Ueberschrift gegen irgend jemand gesündigt haben, so bitte ich den Geschädigten um freundliche Vergebung; es ist jedenfalls meinerseits keine Sünde ביד רמה. Dass ich auf die Litteratur keine eingehendere Rücksicht nehme, bitte ich auch mit dem Charakter dieser Ausführungen als eine blossen Skizze entschuldigen zu dürfen.

1. Niemand wird leugnen, dass die beiden Propheten des kommenden und des eingetretenen Exils, Jeremia und Ezechiel, in unzweideutigster und nachdrücklichster Form der Gewissheit der persönlich messianischen Hoffnung Ausdruck verliehen haben. Dazu ist es beachtenswert, dass Jeremias Mund sich zu einer solchen messianischen Verkündigung erst geöffnet hat, als der erste Akt des furchtbaren Dramas des Zusammenbruchs auch Judas und der Gottesstadt mit ihrem alten Gottestempel, als die erste Deportation hervorragender, politisch und auch wohl in Hinsicht auf die Religion bedeutsamer Judäer mit ihrem König an der Spitze die Wahrheit der bisherigen Prophetenreden bezeugte, als der letzte judäische König aus Davids Hause von Nebukadnezars Gnaden vor kurzem den Thron bestiegen hatte. Es ist beachtenswert, dass sich der prophetische Ausblick in die Zukunft bei Jeremia gerade dann auf einen persönlichen Sprossen aus Davids Geschlecht, der die ehrende Benennung nach Jahwes Gerechtigkeit mit anderem Rechte tragen werde als der gegenwärtige Herrscher auf Davids Thron, gerichtet hat, wo er zugleich mit steigender Schärfe und Bestimmtheit den vollen Zusammenbruch aller bisherigen Herrlichkeit in Juda ankündigen musste. Nicht minder bedeutsam ist die Thatsache, dass der selbst durch die Deportation im Jahre 597, man darf also sagen, mindestens zu einem guten Teil infolge der Schuld des judäischen Königtums ins Elend versetzte, wie Jeremia priesterlichem Hause entsprossene und durch und durch auch priesterlich gesinnte

Ezechiel mitten aus der Finsternis der Gerichtszeit heraus, die über sein ganzes Volk hereingebrochen war, und angesichts (auch räumlich) der sich immer mehr festigenden Macht und Grösse Babels und des neuen babylonischen Weltreichs sich dem Geistestriebe nicht entziehen konnte, auf eine neue Heilszeit des erwählten Volkes überhaupt und auf den messianischen König aus Davids Geschlecht insbesondere wiederholt und in kräftigster Form hinzuweisen, ja, sogar bestimmt anzukündigen, aus welchem Zweige des Geschlechts Davids der königliche Hirte des aus der Zertrümmerung und Zerstreuung wieder belebten, gesammelten und in die alte Heimat zurückgebrachten neuen Volkes zu erwarten sein werde (Ez. 17, 22 ff.). Die Gestalt des persönlichen messianischen Königtums muss schon in der vorhergehenden Zeit einen so festen Boden in der prophetischen Gedankenwelt gehabt haben, dass sich dieselbe mit zwingender Kraft selbst bei Propheten hervordrängte, die unter den Folgen der Sünden nicht bloss des Volkes überhaupt, sondern vornehmlich auch der Könige aus Davids Hause zu leiden hatten.

Am Anfang der nachexilischen Zeit (520 f.) finden wir sodann wieder zwei Propheten, in deren Weissagung der messianische König uns begegnet, Haggai und Sacharja. Sie meinen ihn in Serubbabel kommen zu sehen. Er ist also für ihr Auge schon da und doch auch noch nicht da. Die δόξα, die den messianischen König über alle irdischen Könige hervorleuchten lassen soll, gehört noch der Zukunft an, ist vorerst noch ein Gegenstand des Schauens für den Prophetenblick. Aber deutlich verknüpft sich die Hoffnung und das Wort dieser Propheten in bezug auf den der Verherrlichung noch entgegengehenden König Messias Serubbabel mit der Verkündigung jener beiden Propheten vor und in der Zeit des Exils. Wenn Jahwe bei diesen Propheten Serubbabel עבדי nennt (Hagg. 2, 23; Sach. 3, 8), so erinnert das an עבדי דוד in Ez. 34, 23; 37, 24 f. und steht im Einklang mit der im Königsbuche so oft begegnenden deuteronomistischen Benennung Davids als des „Knechtes“ Jahwes κατ. ἐξ. Und wenn Jahwe Serubbabel so eng mit sich verbinden will wie einen Siegelring, so fühlt man darin (allerdings gegensätzlich und doch auch wiederum mit Rücksicht auf die Genealogie die Personen mit einander verbindend) einen Wiederhall des Wortes Jer. 22, 24, und ebenso bestimmt weist צמח (Sach. 3, 8; 6, 12) auf Jer. 23, 5 zurück. Das sind unverkennbare und längst erkannte und verwertete Verbindungslinien zwischen

den durch jene Propheten bezeichneten entscheidungsreichen Perioden in der judäischen Geschichte.

Dazwischen nun steht die Prophetie des Deuterojesajabuches. Sollte ihr ganz der persönlich messianische Gedanke gefehlt haben, ihr, die eigentlich in ihrem ganzen Umfang eschatologisch oder messianisch ist d. h. von dem baldigen Anbruch der vollen Heilszeit, der Heimkehr des Gottesvolkes ins alte Gottesland, der Verherrlichung Zions und des in ihr erneuerten wahren Israel zu weissagen berufen ist? Ist das denkbar, denkbar zumal bei einem Propheten, der so nachdrücklich den schwankenden Glauben damit zu stärken bemüht ist, dass er darauf hinweist, Jahwe habe nicht nur in der Vergangenheit die Zukunft vorausgekannt und vorausverkündigen lassen, sondern er gestalte auch die Zukunft, er lasse in Erfüllung gehen, was er zuvor enthüllt habe, sein Wort bestehe in Ewigkeit und kehre, einmal ausgegangen, nicht leer zurück? Ist das denkbar, zumal wenn zu diesem längst verkündigten Gottesworte, wenn, wie wir sahen, als wesentlicher Bestandteil gerade zu der Verkündigung seiner letzten Vorgänger, auch des gleich ihm, angesichts des grossen Babel weissagenden Ezechiel, der „Knecht Jahwes David", der messianische König der Zukunft gehörte? Ich sollte meinen, diese Fragen könnten kaum anders als verneinend beantwortet werden, und dies umso zuversichtlicher, als auch Haggais und Sacharjas Prophetie m. E. deutlich genug auf Deuterojesaja als ihren Vorgänger hinweisen und zwar nicht bloss in den allgemeinen Heilsgedanken, zumal in Bezug auf die Stellung der Heidenwelt zu dem Gottesreich der Vollendungszeit, sondern auch in der persönlich messianischen Ankündigung. Liest man Hagg. 2, 23 die an Serubbabel gerichteten Worte Jahwes כי בך בחרתי in Verbindung mit dem vorausgehenden עבדי, wen erinnern sie nicht an Jes. 42, 1: . . . הן עבדי . . . בחירי? — Der Schluss liegt sehr nahe, dass beide nachexilische Propheten mit ihrem auf den Serubbabel bezogenen Ehrenprädikat עבד יהוה nicht sowohl über Deuterojesaja hinweg auf den עבד יהוה „David" bei Ezechiel zurückgreifen, als vielmehr an die Deuterojesajaprophetie von dem „Knechte Jahwes" anknüpfen, dass also wenigstens sie die deuterojesajanischen Worte vom עבד יהוה, für die eine persönlich individuelle Auffassung überhaupt in Frage kommen kann, wirklich vom Messias verstanden und auf Serubbabel deuteten. Und in diesem Schlusse, ja, in der Ueberzeugung, dass auch Deuterojesaja selbst seine Worte

vom Knechte Jahwes ähnlich wie seine beiden nachexilischen Nachfolger im Prophetenamte verstand und auf einen realen Träger der Davidshoffnungen und -verheissungen bezog, kann man sich nur noch bestärkt fühlen, wenn man Jes. 55, 3 f. den Namen Davids genannt und mit Prädikaten in Verbindung gesetzt sieht, die zu bestätigen scheinen, dass auch der persönliche Messias aus Davids Geschlecht einen wesentlichen Bestandteil der prophetischen Gedankenwelt des Deuterojesaja gebildet habe. Und sollte das richtig sein, so könnte selbstverständlich die messianische Verkündigung nur in den bekannten Ebed-Jahwe-Stücken gefunden werden, und man dürfte annehmen, dass der Prophet die besondere Benennung des Messias aus der Verkündigung Ezechiels übernommen habe. Es bildete dann die messianische Verkündigung, zumal auch hinsichtlich ihrer eigentümlichen Benennung des Messias, von Jeremia an bis auf Sacharja hinab eine organisch in sich zusammenhängende Kette, und dass dieser Zusammenhang auch im Inhalte vorhanden ist, und auch in jeder Hinsicht weiter rückwärts, wenigstens bis auf den alten Jesaja, zurückgreift, soll nur angedeutet werden. Wer sich aber bei Deuterojesaja an dem Nebeneinander eines individuellen „Knechtes Jahwes“ und eines kollektivischen „Knechtes Jahwes“ Jakob oder Israel stösst, der greife ebenfalls zurück auf Ez. 37, 24. 25, wo auch beide auf engstem Raume und in sachlich engstem Zusammenhange nebeneinander stehen, ohne sich zu stossen oder dem Leser ein Gefühl kritischer Unbehaglichkeit zu erwecken. Hätte der Prophet Jes. 42, 1 u. s. w. Jahwe statt des nackten עבדי vielmehr wie Ezechiel עבדי דוד sagen lassen, niemand wäre je auf den Einfall gekommen, diesen עבד anders als individuell und selbstverständlich auch vom messianischen König der Zukunft zu verstehen. Dass er diesen Zusatz nicht gemacht und so jeglichem Missverständnis vorgebeugt hat, ist zu bedauern, aber auch verständlich, wenn man sich vor Augen hält, dass auch sein prophetischer Vorgänger Ezechiel unter den Exulanten und zwar vielleicht auch in fast der gleichen lokalen und volklichen Umgebung von dem „Knechte Jahwes David“ geweissagt hatte. Er hatte schwerlich in den mit Ezechiels Prophetie vertrauten Kreisen Missverständnisse zu befürchten, wenn er einerseits Jahwe von seinem Knechte Israel oder Jakob, anderseits lediglich von seinem „Knechte“ reden liess, wobei dann das, was er von ihm aussagte, mit aller Deutlichkeit zeigte, dass er mit ihm den messianischen König, den

David der Zukunft, meinte. Umso weniger dürfte er zu befürchten gehabt haben, missverstanden zu werden, als wohl auch die realen Verhältnisse niemanden von seiner Umgebung im Zweifel lassen mochten, wer gemeint sei, da es sich ja sichtlich für Deuterojesaja um eine schon vorhandene Persönlichkeit handelte.

Nun weiss ich ja wohl, dass man schon in vorchristlicher Zeit je und dann auch diesen „Knecht Jahwes" kollektivisch von Israel im Einklang mit 41,8 ff. u. s. w. verstanden hat. Zeuge dafür ist das ישראל in 49,3. Indes, dass es sich hier um eine Glosse handelt, erkennt man, wenn man auf den Rhythmus achtet, abgesehen davon, dass die Ursprünglichkeit des Wortes in einer Rede des „Knechtes" selbst, in einem Satze, in dem er in der Form direkter Anrede mitteilen will, was Jahwe zu ihm gesagt habe, an sich schon sehr zweifelhafter Natur ist. Es ist viel leichter begreiflich, wenn man es als Glosse eines Lesers ansieht, der seine persönliche, vielleicht zu seiner Zeit weiter verbreitete Auffassung andeuten wollte. Genau so ist über die Lesart der LXX 42,1 (*Ἰακὼβ, ὁ παῖς μου ...*, *Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου*, also ohne הן [oder הנה] am Anfang) zu urteilen. Das an zweiter Stelle stehende *Ἰσραήλ* ist durch den Rhythmus absolut ausgeschlossen, und da m. E. sicher das demonstrative הן (הנה) am Anfang des hebräischen Textes ursprünglich ist, so würde dies auch *Ἰακώβ* am Anfang als dem Rhythmus widersprechend ausschliessen; natürlich wird es auch schon deswegen verdächtig, weil *Ἰσραήλ* unhaltbar ist.

Jedenfalls bleibt bestehen, dass gleich nach dem Ende der eigentlichen Exilszeit Propheten wie Haggai und Sacharja die ehrende Benennung עבד יהוה auf den messianischen König bezogen, und es ist umso wahrscheinlicher, dass sie in ihrer Verkündigung zunächst an die Prophetie des Deuterojesaja anknüpften und nicht über diese hinweg an Ezechiel, als die Annahme nicht allzu fern liegt, auch wenn wir sie nicht strikte beweisen können, dass beide Propheten selbst einst zu den Hörern der Weissagung des Deuterojesaja gehörten, schwerlich aber ohne Kenntnis ihrer Niederschrift geblieben waren. Denn wie hätte dies geschehen können bei Weissagungsworten, die unzweifelhaft so viele zur Heimkehr in die alte Heimat angetrieben und ebenso sicher die Seelen der Heimkehrenden mit grossen Hoffnungen erfüllt hatten? Und dass man auch in den nächsten Zeiten nach jenen beiden Propheten, vorläufig gleich viel, wie weit hinab, den עבד יהוה des

Deuterojesaja vom messianischen König verstand, auch wenn man einsehen musste, dass man sich geirrt habe, als man in Serubbabel den Messias noch zu erleben hoffte, und dass man darin wahrscheinlich nicht blos jenen prophetischen Vorgängern folgte, sondern sich auch mit dem Deuterojesaja selbst im Einklang befand, dafür giebt es noch ein beachtenswertes Zeugnis, das bisher, so viel ich sehe, unbeachtet geblieben ist, und auf das ich eben mit dieser Skizze die Aufmerksamkeit zu lenken beabsichtige.

2. Dies Zeugnis finde ich in dem Jesajabuche als solchem. Wie ist das zu verstehen, so wird man wohl verwundert fragen? Kann das nachweislich aus so vielen und verschiedenartigen Bestandteilen bestehende Buch in solcher Weise zum Zeugen aufgerufen werden? Die Frage scheint berechtigt, wenn man auf die Art hinsieht, wie bisher das Buch in litterarhistorischer und religionshistorischer Hinsicht behandelt worden ist. Denn im allgemeinen geschieht dies heute noch ebenso wie zur Zeit, als Stade mit Bezug auf die „noch nicht in dem nötigen Masse" beachteten „Ueberarbeitungen des Textes der prophetischen Bücher" anmerkungsweise schrieb, „dies hänge damit zusammen, dass sich die Untersuchung viel zu sehr auf die Herkunft der einzelnen Stücke beschränkt habe, als ob diese sich von selbst hätten zusammenfinden können; man habe nicht genügend beachtet, dass es auch die Gestalt der einzelnen Bücher, ja des ganzen Prophetenkanons zu erklären gelte" (vgl. Gesch. d. V. Isr. II, S. 207, Anm. 1). Natürlich schenkt man auch der Frage nach der Entstehung des den Namen Jesajas an seiner Spitze tragenden Buches in seiner gegenwärtigen Gestalt eingehende Aufmerksamkeit und gelangt dabei auf Grund der geschichtlichen Beurteilung der einzelnen Bestandteile zu der Vorstellung von einem höchst komplicierten, über einen langen Zeitraum sich erstreckenden litterarischen Prozess (vgl. als letztes Zeugnis hierfür Duhm, Jesaja [2]). Nun kann mir gewiss nie einfallen, in Frage zu stellen, dass das Buch in der uns vorliegenden Gestalt das Ergebnis eines litterarischen Prozesses ist, der sich über einen sehr weiten Zeitraum, über Jahrhunderte erstreckte, m. a. W., dass in ihm Produkte vieler und verschiedener Zeiten und Personen mit einander vereinigt sind, der Jesajaname also nur zu einem geringen Teile die wirkliche Verfasserschaft für das hinter ihm stehende litterarische Material zu bezeugen vermöge. Heute noch Zweifel hieran hegen zu wollen, würde einem bewussten Widerstreben gegen un-

leugbare Thatsachen gleichkommen. Indes, die Frage, deren Lösung Stade seiner Zeit vermisste, heischt auch heute noch ernste Inangriffnahme; von einer wirklich befriedigenden Lösung derselben kann bisher nicht die Rede sein (dazu darf ich auch Cornill's Erklärung rechnen, vgl. Stade's Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. IV, S. 83 ff. und s. Einl. in d. a. T. [3. 4], S. 162).

Es gilt das ganze Buch als solches zu begreifen. Es genügt nicht anzuerkennen, dass die beiden Hauptteile, in die das Buch zerfällt, eine gewisse Planmässigkeit, also damit auch eine gewisse Einheitlichkeit ihrer Entstehung trotz der Verschiedenheit der Herkunft der einzelnen Stücke bezeugen. Wir dürfen uns der Pflicht nicht entziehen, die Frage von neuem aufzuwerfen und eine befriedigende Beantwortung derselben zu suchen, ob nicht das ganze uns vorliegende Buch das Ergebnis einer einheitlichen, planmässigen, bis zu einem gewissen Grade schöpferischen Thätigkeit ist, ob also z. B. auch die Anfügung von c. 40 ff. an c. 1—39 nicht mehr oder weniger einem Zufall zu danken ist, sondern dem wohl überlegten Plan einer alle Stücke von 1—66 umfassenden, wenn auch nicht im strengen Sinne des Wortes originellen, sondern nur epigonenhaften, aber immerhin zeitgemässen, anerkennenswerten und — vielleicht darf ich sagen — notwendigen Arbeit. Wir müssen in allem Ernste fragen, ob nicht das uns vorliegende Jesajabuch im ganzen das Erzeugnis einer (gleich viel, ob auch in persönlicher Hinsicht) einheitlichen, das spätere Eindringen glossatorischer Zusätze selbstverständlich zunächst nicht ausschliessenden, im allgemeinen aber doch abschliessenden Sammlungs- und Redaktionsarbeit ist, m. a. W. ob wir in ihm nicht ein Werk vor uns haben, das von den Bedürfnissen einer bestimmten Zeit veranlasst, von seinem Urheber in Angriff genommen und zu dem Ende in der vorliegenden Gestalt durchgeführt wurde, damit es jenen Bedürfnissen Befriedigung verschaffe, damit es das alte Prophetenwort gerade auch in der wirklich vorhandenen oder doch nach der Meinung des Autors des Ganzen vorhandenen Harmonie seines manchfaltigen Inhalts von neuem wirksam mache, wirksam mache für die uns jetzt unbekannte oder noch unbekannte

Gegenwart und die auf sie folgende Zukunft des Gottesvolkes.

Die Möglichkeit dieser Auffassung aber — und dass diese Möglichkeit vorhanden und ihre Annahme nicht der Ausfluss blosser Hypothesensucht ist, wird gewiss im Hinblick auf andere Teile des alttestamentlichen Schrifttums kein Sachkundiger leugnen — schliesst in sich auch die Möglichkeit, ja, die Wahrscheinlichkeit, dass jene Arbeit nicht blos darin bestand, das sei es in kleineren oder grösseren Büchern oder Sammlungen, sei es in einzelnen besonderen, flugschriftartigen Blättern überkommene Material dem zu erreichenden Zwecke entsprechend zu ordnen, sondern auch dazu überging oder, um den beabsichtigten Zweck zu erreichen, dazu übergehen musste, gelegentlich durch redaktionelle Eingriffe plan- und zweckgemässe Abänderungen, Uebergänge oder Erweiterungen zu schaffen. Es müsste sich also, wenn jene Hauptthese richtig sein sollte, noch heute an den ja unleugbar in allen Teilen des Buches vorhandenen Zeugnissen redaktionelle Arbeit erkennen lassen, dass sie wirklich in der Hauptsache einheitlichen Geistes seien, m. a. W. dass sie alle miteinander den gleichen zeitgeschichtlichen Bedürfnissen entsprechen, demnach also auch gleicher Herkunft sein dürften. Natürlich setzt der Nachweis, dass dem so sei, die schärfste kritische Feststellung dessen, was zu diesen redaktionellen Erzeugnissen gehört, und ebenso dessen voraus, was als glossatorische Beifügung von der Hand (vielleicht auch schon mit Rücksicht auf das Alter mancher wahrscheinlich schon, als besondere Bücher oder Sammlungen dem in Aussicht genommenen Autor überkommener Bestandteile des Buches, älterer Redaktoren oder) späterer Leser anzusehen ist. Dass es sich dabei nicht um eine undurchführbare Arbeit handelt, davon bin ich aus guter Erfahrung auch am Jesajabuche wohl überzeugt (ich gedenke, wie ich schon in der Besprechung des Sellin'schen Werkes angekündigt habe, für den zweiten Teil des Buchs in Bälde selbst den nötigen Beitrag zu liefern), freilich restlos wird diese Arbeit nie geschehen können, aber Restlosigkeit ist ja leider bei unserer kritischen Arbeit am alten Testament überhaupt nirgends zu erreichen.

Ich stelle nun hier die These auf, dass das uns vorliegende **Jesajabuch** im Ganzen (abgesehen von glossatorischen Zusätzen jüngerer Hände) das Erzeugnis einer einheitlichen litterarischen, sammelnden, planmässig ordnenden und redi-

gierenden Arbeit ist, dazu bestimmt, das überlieferte prophetische Wort bestimmten, zeitgeschichtlich bedingten Bedürfnissen anzupassen und dienstbar zu machen. Den Beweis für die Zulässigkeit, ja, Richtigkeit dieser These in vollem Umfange zu erbringen, kann und soll nicht Aufgabe dieser Skizze sein, aber es ist doch um ihres nächsten Zweckes willen erforderlich, so viel Material von den Beobachtungen, die mir zu Gebote stehen, dem Leser zu unterbreiten, dass er zu erkennen vermag, dass es sich bei der Aufstellung dieser These nicht lediglich um einen Einfall, eine völlig in der Luft schwebende Hypothese handelt. Ich werde demgemäss zunächst eine Anzahl von Gedanken und Gedankenreihen vorführen, die das ganze Buch beherrschen, von denen man anzuerkennen geneigt sein wird, dass sie als von bestimmten zeitgeschichtlichen Bedürfnissen an die Hand gegebene Leitgedanken betrachtet werden können, nach denen das Jesajabuch gesammelt, inhaltlich aufgebaut und zweckgemäss redigiert wurde. Dabei ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass sich der Autor des Jesajabuchs (es sei gestattet von einem solchen zu reden) bei seiner Disposition im einzelnen auch von der Gestalt, in der ihm das Weissagungsmaterial zufloss, bestimmen liess, dass er z. B. im allgemeinen zusammenliess, was er schon in Form einer Sammlung vorfand.

Das Buch mündet aus unter anderem in die grossen Gedanken, einerseits der Himmel sei Jahwes Thron und die Erde der Schemel seiner Füsse 66,1, anderseits die Zeit der Vollendung werde eine Neuschöpfung von Himmel und Erde bringen 65,17; 66,22. Unverkennbar knüpft damit das Ende an den Anfang, wo 1,2 Himmel und Erde aufgefordert werden zu hören, was Jahwe über sein Volk zu sagen hat. Sie haben teil an dem Geschicke des Volkes Gottes, ja, der Menschheit überhaupt, im Bösen wie im Guten, vgl. 24,1 ff. 21 f.; 34,4; 35,1 f. und ziemlich zahlreiche Stellen in Jes. II, vgl. 45,8 und besonders die, welche von der wunderbaren Umschaffung des Erdbodens, der Beglückung selbst der tierischen Kreatur reden, dazu auch 65,25 mit 11,6 ff. Ferner beachte man 60,19 in Verbindung mit 24,23. — In diesem im wahren Sinne des Wortes universellen Rahmen steht selbstverständlich im vordersten Vordergrunde der Gedankenwelt des Buches vom Anfang bis zum Ende das erwählte Volk, sein Verhalten gegenüber Jahwe, seine Gerichte und sein schliessliches Heil. Das zeigt gleich c. 1 ff., dessen Inhalt in den Schluss-

kapiteln 55, 6 ff. einen sehr deutlichen Wiederhall findet; ganz besonders deutlich weisen c. 58. 59 mit ihrem allgemeinen Lehrgedanken, nicht Mangelhaftigkeit der kultischen Verehrung, sondern die Versündigung gegen die sittlichen Forderungen haben das Volk von seinem Gott geschieden, auf 1, 10 ff. zurück. Die furchtbare Zuchtlosigkeit des Volkes, wie sie in c. 1 ff. geschildert wird und die kaum schärfer als durch die Vergleichung mit Sodom und Gomorrha gekennzeichnet werden konnte, findet auch ihr Gegenstück 56, 10 ff.; 57, 1 ff. u. s. w. 65, 1 ff.; 66, 3 ff. Man beachte zu alledem 1, 17 zusammen mit v. 11 ff., vgl. mit 58, 3 ff.; 1, 15^{b} („eure Hände sind voll von Blut“) vgl. mit 59, 3 und dazu auch 66, 3 (Opferer und Mörder). Das von dem Volke so schmählich missachtete Vaterverhältnis, in dem Jahwe zu ihm steht und auf das gleich das erste Gotteswort 1,2^{b} hinweist (vgl. auch 30, 1. 9 und dazu in einer Hinsicht 65, 1 ff.), begegnet uns im Bekenntnis des schliesslich nach der göttlichen Vergebung und Heilshülfe sehnsüchtig ausschauenden Volkes 63, 16; 64, 7 auch wieder. — Besonders bemerkenswert ist das überaus nachdrückliche Hervortreten der Gottesstadt Jerusalem oder Zion und zwar vom ersten bis zum letzten Kapitel. Es bedarf dazu sicher keiner besonderen Stellenangaben. Wie im ersten Teil sie als der Mittelpunkt der sündlichen Verderbnis im Volke, zugleich aber doch auch als das nächste Objekt der bewahrenden Hülfe Jahwes erscheint, so gilt ihr von c. 40 an vornehmlich das Trostevangelium und besonders im letzten Abschnitt c. 60 ff. Sie ist der lokale Mittelpunkt des Heils, wohin die zerstreuten Glieder des Israelvolkes wie die den wahrhaftigen Gott erkennenden Völker zusammenströmen und von wo Heil und Segen über alle Welt ausgeht. Dass Zion so hervortritt, ist an sich ja nicht auffällig, wenn wir die historischen Verhältnisse und Begebenheiten zur Zeit des alten Jesaja wie auch in den nachexilischen Zeiten in Betracht ziehen. Man beachte auch den Zusammenklang der Benennung der von der sündlichen Verderbnis gereinigten und von Jahwe wieder mit seinem Schutz, seinem Segen beglückten Stadt in 1, 26 und 60, 14; 62, 2 ff. 12. — Ein unverkennbares, wenigstens beide Hauptteile des Buches mit einander verknüpfendes Band tritt uns auch in der ausserhalb des Jesajabuches nur noch an einigen wenigen Stellen vorkommenden Benennung Jahwes als קדוש ישראל entgegen, als den er sich wie in seinen Gerichten so auch in seiner Heilshülfe bewährt. Freilich bezeugt das Vorkommen

dieses Namens im zweiten Teile des Buches, dass schon der Autor der deuterojesajanischen Prophetie unter starker Beeinflussung der Prophetie des alten Jesaja stand, dass also derjenige, der die beiden Teile zusammenfügte, nur zusammenstellte, was innerlich nahe miteinander verwandt war, und diese innere Verwandtschaft liesse sich ja auch noch über jene eigenartige Gottesbenennung hinaus nachweisen [1]). — Auch die Idee von Jahwes Königtum über Israel bildet eine Verbindungslinie vom Anfang bis zum Ende des Buches, vgl. 6,5; 24,23; 33,22; 52,7; 63,19. Man darf wohl sagen, dass das Buch in seiner Gesamtheit ein ununterbrochenes Bekenntnis ist einerseits zu dem Königtum Jahwes, des Heiligen Israels, über das erwählte Volk, anderseits zu Jahwe als dem Herrn und Gebieter über Himmel und Erde, über die gesamte Kreatur (vgl. 37,16 f; 40,12 ff.). Es klingt uns am Anfang und Ende des Buches sehr deutlich ins Ohr die ihrem Glaubensinhalte nach sehr alte, in ihrem thatsächlichen Gebrauche aber besonders in der jüngeren jüdischen Gemeinde und ihrer Litteratur beliebte Benennung des Gottes der Juden als des Gottes des Himmels (vgl. 2 Chron. 36,23 [= Ezra 1,2]; Neh. 1,4. 5; 2,4. 20 u. a., dazu Gen. 24,3. 7). Eben als solcher stellt er die kreatürlichen, die menschlichen und aussermenschlichen Kräfte in seinen Dienst sei es zum Gericht über sein erwähltes Volk oder über die Heidenwelt, sei es zur Durchführung seiner Heilsgedanken. Beide Teile bieten hierfür Zeugnisse in Fülle von dem Aufruf an Himmel und Erde an, mit dem das Buch beginnt, bis zu dem Hinweis auf das, was Himmel und Erde für Jahwe sind, mit dem das Schlusskapitel des Buches anhebt. — Besonders stark tritt, wie wir schon sahen, in Jes. I die

[1]) Es ist nicht uninteressant, jedenfalls aber von Wichtigkeit für die Kritik hier eine bisher auch nicht beachtete Thatsache festzulegen, nämlich die Thatsache, wo im Jesajabuche die Benennung Jahwes als קדוש ישראל überhaupt vorkommt. Sie kommt vor: 1,4; 5,19. 24; 10,17.20; 12,6; 17,7; 29,19.23; 30,11. 12. 15; 31,1; 37,23; — 41,14. 16.20; 43,3.14.15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5 und 60,9.14. Man beachte, wo sie demnach nicht vorkommt und zwar sowohl im ersten wie im zweiten Teil des Buches; es sind das Stücke, deren Inhalt an sich ebenso zum Gebrauch dieser bedeutsamen Gottesbenennung hätte Anlass geben können, wie der Inhalt derjenigen Stücke, wo sie sich findet. Von besonderem Interesse ist die Thatsache, dass ihr Gebrauch in Jes. II zunächst mit 55,5 aufhört und dann nur in c. 60 noch ein Beispiel vorliegt (60,9 ist übrigens in der Hauptsache = 55,5). Damit scheint allerdings die Ausdehnung des ursprünglichen Deuterojesajabuches ziemlich deutlich umgrenzt zu sein.

Thatsache hervor, dass Gottes Volk durch sein gottwidriges Verhalten das Einschreiten Jahwes im Gerichte notwendig gemacht habe; ebenso deutlich auch die Gewissheit, dass das Gericht eine fast völlige Vernichtung des Gottesvolkes wie des Gotteslandes zur Folge haben werde. Es bedarf natürlich keines Nachweises, dass die Trostverkündigung Deuterojesajas die Erfüllung dieser Gerichtsandrohung voraussetzt. Zion ist wie eine ihrer Kinder beraubte, gänzlich vereinsamte, trauernde, in Staub und Asche liegende Mutter oder gar einem unfruchtbaren Weibe, das nie geboren hat, vergleichbar. Dem gleichen traurigen Geschick sind ihre Tochterstädte, die Städte Judas, verfallen. Das Land, seiner Bewohner beraubt, ist verödet und verwüstet. Aber doch sollte das Gericht nicht völlige Vernichtung des Volkes bringen; ein Same für die Zukunft sollte übrig bleiben. Das Gericht sollte ein Läuterungsgericht sein, wie man das Edelmetall von den Schlacken läutert, vgl. 1,24 f. und dazu 48,10; ein Rest sollte übrig bleiben, wie von einem gefällten Baume der Wurzelstock in der Erde bleibt, aus dem hernach neues Leben hervorspriesst (6,13), oder wie immer dieser Gedanke ausgesprochen wird; in der Endzeit wird es eine rechte Pflanzung Jahwe's sein (vgl. 60,21; 61,3 mit 5,1 ff.; ferner 4,2 ff.; 10,20 ff.; 11,11 ff.; 17,7 ff. u. a.). Auch im zweiten Teile des Buches sind es nur die, die Jahwe treu geblieben sind, oder die sich zu ihm bekehren, die sich zur rechten Zeit von ihrer Gottwidrigkeit abgewandt haben, die an der kommenden Heilsvollendung Anteil haben werden (vgl. 55,6 f., auch den Gesamtinhalt von 56—59, ganz besonders aber 65,8 ff. das schöne Bild vom Most in der Traube, den man nicht mit der Beere verderben soll, und seine unzweideutige Anwendung auf das aus Knechten und Feinden Jahwes gemischte Volksganze; endlich auch c. 66 mit seinem bedeutsamen Schluss). Im Zusammenhang damit mache ich aufmerksam auf den Gegensatz zwischen den Benennungen des der Sünde verfallenen und darin bis zur Verstocktheit (6,9 ff. vgl. mit 63,17) gediehenen Volkes 1,4 (vgl. dazu 57,3.4) und den Benennungen des erlösten und neubegründeten Jahwevolkes 60,21 (es ist ein Volk von צדיקים); 61,6 (es sind Priester, Diener Jahwes). 9 (ein זרע, den Jahwe gesegnet hat, also nicht mehr ein זרע מרעים); 62,12 (עם קדוש, so wohl statt עם הקדש zu lesen; es sind גאולי יהוה); 65,13 ff. (es sind in Wahrheit Jahwe's עבדים). 23 (ein זרע ברוכי יהוה). Die Führer des Volkes, die 1,10 als Sodomsfürsten ge-

brandmarkt werden, und von denen immer und immer wieder hervorgehoben wird, dass sie Verführer und Verderber des Volkes seien (1, 21 ff.; 3, 1 ff. 12 ff.; c. 5; 9, 13 ff.; 10, 1 ff.; 28, 7 ff.), von denen auch am Ende des Buches nichts Gutes berichtet wird (vgl. 56, 10 ff.; 59, 1 ff.), werden auch in dem Gerichte zu Grunde gehen und in der Heilszeit gottgefälligen, vom Geiste der Gerechtigkeit beseelten und getriebenen Männern Platz machen (1, 25. 26; 32, 1—5. 15 ff.), ja, das personificierte Heil (שלום) wird des Volks „Obrigkeit" und seine Gebieter (נגשים vgl. 3, 12) werden die personificierte „Gerechtigkeit" sein (60, 17). — Auch die Idee, dass, wenn die volle Heilszeit angebrochen sein wird, auch die Heidenwelt sich zu Jahwe bekehren und seinem Volke sich anschliessen, ja, ihm dienend mit ihrem Besitze und Jahwes Wohnstätte inmitten seines Volks verherrlichend sich anschliessen werde, durchzieht das ganze Buch, vgl. 2, 2—4 (im Zusammenhang mit c. 1); 11, 10; 14, 1 ff.; 18, 7; 19, 16 ff. (bes. 23 - 25); 23, 17 f.; 45, 3 ff. 14 ff. 23; 56, 3. 6 ff.; 60, 3 ff.; 61, 5; 66, 18 ff. und dazu die entsprechenden Gedanken in den Ebed-Jahwe-Stücken: 42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 52, 13 ff.; 53, 12; 55, 5. Freilich *vor* diesem herrlichen Ende muss auch die Gottfeindlichkeit in der Heidenwelt gänzlich zerbrochen werden. Der messianischen Vollendungszeit geht voraus das Gericht über die gottfeindliche Weltmacht, über alle Gottfeindlichkeit, wo sie sich auch finden mag, ob in der Heidenwelt oder in dem erwählten Volke. Das lehrt das ganze Buch vom Anfang bis zum Ende.

Es mögen diese Gedankenreihen genügen, um dem Leser die folgenden Ausführungen erwägenswert zu machen. Versuchen wir einmal das Buch in seinem gesamten Inhalt als ein Werk zu begreifen, das auf die jüdische Gemeinde in einer bestimmten Zeit als göttliche Prophetie einzuwirken berufen war, ich glaube, es wird nicht allzu schwer sein, die charakteristischen Züge der Physiognomie der Zeitverhältnisse zu erkennen, für die die Lehre des Buches sowohl nach ihrer strafenden und drohenden, als nach ihrer mahnenden und ermutigenden Seite hin berechnet war. Natürlich müssen wir vornehmlich auf die *Endabschnitte* des Buches blicken, wollen wir jene Verhältnisse einigermassen sicher ermitteln; dabei dürfen wir aber nicht vergessen, dass wir uns in nachexilischer Zeit befinden.

Zion, die Gemeinde der wahrhaft Frommen, die treuen Jahweknechte sind von Gottlosigkeit umgeben und schwer

bedroht; Unrecht und Gewaltthat triumphieren (c. 56 ff.) und das gläubige Vertrauen auf Jahwes Hülfe muss sich verhöhnen lassen (vgl. 65, 5). Man fängt eben an, in immer weiteren Kreisen an Jahwe zu verzweifeln, als könne oder wolle er nicht helfen (59, 1); man vergisst, was ihn hindert, seinen Heilswillen durchzuführen. Der kultischen Treue und dem Eifer in der Erfüllung der religiösen Pflicht hat sich innerhalb der Gemeinde viel kultischer Greuel, viel Missachtung der elementarsten religiösen Forderungen zugesellt (vgl. einerseits 58, 1 ff., anderseits 57, 5 ff.; 58, 13; 65, 2 ff.; 66, 3 f.). Trägt also das religiöse Leben innerhalb des Volkes den Stempel der Unwahrhaftigkeit, des Abfalles, so ist doch noch viel greulicher die sittliche Korruption, von der das Volk, zumal seine Oberen ergriffen sind, deren vornehmste Pflicht es sein sollte, nicht blos selbst in der Treue gegen Jahwe Vorbilder zu sein, sondern auch darüber zu wachen, dass das Leben in Gottes Volke in religiöser und sittlicher Hinsicht tadellos sei oder doch werde (vgl. 56, 10 ff.; 59, 3 ff. besonders v. 15^{b}. 16^{a}). Das sind offenbar Zustände, wie sie in ihren vielleicht noch verhältnismässig milden Anfängen die Prophetie in Sach. 7 vgl. 8, 16 f. voraussetzt, vor die wir aber in ihrer ganzen Furchtbarkeit, zumal auch was die berufenen Führer des Volkes angeht, in der Prophetie des Maleachibuches gestellt werden, nur dass die heidnischen religiösen Greuel, von denen wir in Jes. 57. 65. 66 Kenntnis bekommen, wenigstens anscheinend, noch eine über die von Maleachi c. 1 angedeutete Missachtung des Jahwe Geheiligten (vgl. Jes. 58, 13) abwärts führende, aber auch als unauffälliges Korrelat zu ihr wohl verständliche weitere Stufe in der sich mehrenden Korruption erkennen lassen. Nun darf man auf der einen Seite aus dem Zusammenklang von Ausführungen wie in c. 58 und 66, 5 (wiederum in Uebereinstimmung mit Haggai und Sacharja) wohl entnehmen, dass die wachsende Gott- und Zuchtlosigkeit zu einem guten Teil die Frucht der Thatsache war, dass die erwartete Segensfülle der Heilszeit ausblieb und Zweifel an dem Wollen d. h. zugleich an der Gerechtigkoit oder an dem Können Jahwes entstehen liess, aber auf der anderen Seite sollte das nunmehr der Gemeinde vorgehaltene Prophetenwort den wahren und letzten Grund sowohl für das Ausbleiben der Heilsvollendung als auch für das wachsende religiöse und sittliche Verderben aufdecken, es sollte zeigen, dass der Mangel an völliger innerer Umkehr die Ursache sei, warum Jahwe den An-

bruch des nie mehr endenden Heilstages verzögere. Schon 55, 6 f. (vgl. dazu Sach. 1, 3; Mal. 3, 7) leitet die Endkapitel mit der Mahnung ein, sich von Grund des Herzens aus von aller Gottwidrigkeit abzuwenden, sich zu Jahwe zu bekehren, so lange es noch Zeit ist (zu 55, 7ª liefert 59, 3 ff. einen vielsagenden Kommentar). C. 59 lehrt in den beiden Teilen, in die es zerfällt, v. 1—14ª und v. 14ᵇ ff., dass allein gründliche Selbsterkenntnis, aufrichtiges Bekenntnis der Verschuldung Jahwe bewegen werde, durch baldiges richterliches Einschreiten wider seine und seines Volkes Feinde Zion und den Frommen Erlösung zu bringen. Ja, wenn man sich ernstlich bemüht, Jahwes Willen zu erfüllen, dann wird Heil des Volkes Erbteil sein, dann werden auch die noch vorhandenen Erinnerungen an die furchtbare Gerichtszeit über Zion verschwinden (vgl. c. 58). Dann wird Zion die Erfüllung der Segensverheissungen erleben, die ihr auch mit Bezug auf die Heidenwelt zu teil geworden (c. 60 ff.). 63, 7—64, 11 leiten schliesslich in einem bussfertigen Rückblick auf die ganze Geschichte des Volkes und mit einem dringenden Gebete um Gnade, Vergebung und Hülfe über zu der Ankündigung, dass Jahwe durch ein neues Gericht die Gottfeindschaft niederwerfen und die End- und Heilszeit für seine wahren Knechte in seinem Volke und auch für die sich zu ihm bekehrenden Heidenwelt herbeiführen werde (c. 65. 66).

Aber nun ist eins sehr ernstlicher Beachtung wert. Liest man c. 56—66 und lässt man den Inhalt im ganzen auf sich einwirken, so muss man den Eindruck gewinnen, die Gottesgemeinde leidet in der vorauszusetzenden Gegenwart nicht gerade besonders empfindlich unter dem Drucke der Heidenmacht. Es sind nur ganz vereinzelte Züge, die auf die Notwendigkeit göttlicher Vergeltung, göttlichen Einschreitens auch gegen sie hinweisen: so 59, 18; 62, 1 ff., besonders v. 6—9; dann natürlich 63, 1—6; v. 17ᵇ ff. In Wahrheit wird jedenfalls überwiegend nur darauf hingewiesen, dass, wenn Jahwe wider die sein Gericht herausfordernden, dem Anschein nach doch wohl hauptsächlich innervolklichen Greuel einschreiten werde, auch für die Heidenwelt der Zeitpunkt gekommen sei, sich ihm und dem alsdann von seiner Herrlichkeit überstrahlten wahren Zionsvolke zuzuwenden und anzuschliessen. Man beachte besonders 59, 19 f. (vgl. dazu 66, 18 ff.) im Zusammenhang nach rückwärts und vorwärts mit c. 60. Jahwes Einschreiten wider die religiösem Greuel Verfallenen und die gottlosen Vergewaltiger von Recht und

Gerechtigkeit, und die Hülfe, die er Zion und den sich zu ihm Bekehrenden bringt, werden eine heilsame Wirkung auf die Heidenwelt im Osten und im Westen ausüben (vgl. c. 45, 6 f. im Zusammenhang); das Heilslicht, das alsdann über Zion aufgeht, wird sie anziehen, und sie werden sich in der Weise, wie es in früheren Stücken des Jesajabuches angekündigt ist, aufmachen, um in Jerusalem dem Gotte Israls und um seinetwillen auch seinem Volke zu dienen; vgl. c. 60 (dazu besonders 45, 14 ff.); 61, 5 ff.; 66, 18 ff. Insbesondere wird dann die Heidenwelt sich auch dadurch Jahwe ergeben erweisen, dass sie die noch immer in ihrer Mitte zerstreuten Glieder seines Volkes heimbringen wird (60,4; 66 20 [im jetzigen Text]). Sollte sich ein Volk dieser gottgewollten Wirkung entziehen wollen d. h. in Feindschaft gegen Jahwes Volk und damit gegen Jahwe selbst beharren, so verfällt es der Vernichtung 60, 12 (vgl. übrigens dazu Jer. 27, 5). Vielleicht darf man als Illustration dazu das schon als vollzogen dargestellte Gericht über Edom 63, 1—6 oder, wie es vielmehr v. 6 heisst, über Völker (עמים) in der Mehrzahl ansehen. Bemerkenswert aber ist der Umstand, dass nach den genannten Stellen dieses Einschreiten des göttlichen Zorns wider die widerspenstigen Völker und Reiche sich offenbar in ihrem eigenen Bereiche vollziehen soll, — eine Ankündigung, die sich unzweifelhaft mehr in der Richtung der Weissagung Haggai 2, 6 ff. 21 f.; Sach. 2, 1 ff. 10 ff. (vgl. mit 1, 11 ff.); 6, 1 ff. (?) bewegt, als in der des Inhalts von Ez. 38. 39. Freilich, dass der Verwirklichung dieser Ankündigungen über die Stellung der Heidenvölker zu Jahwe und seinem Volke die Zerbrechung der Herrschaft der Heidenmacht über Gottes Land und Volk, wenn eine solche noch besteht, vorausgehen muss, ist selbstverständlich. Einen einigermassen deutlichen Hinweis hierauf kann man aber wohl nur in 59, 20; 62, 6 ff.; 63, 17^{b} ff. erblicken; viel deutlicher freilich liegt ein solcher in dem Nachhall dessen, was vor c. 56 angekündigt wird, wenn man das, was dort als kommendes Geschick der babylonischen Weltmacht geweissagt wird, auf diejenige Macht bezieht oder beziehen darf, die zur Zeit der Herstellung des Schlussteils des Buches das babylonische Erbe im Besitze hatte.

Eins ergiebt sich, wie ich meine, aus dem Ausgeführten ohne weiteres: die Zeit, auf die diese Schlusskapitel hinweisen, war allem Anschein nach nicht gerade durch besonders auffällige Massregeln des Druckes seitens der Heidenmacht ausgezeichnet, was freilich nicht ausschliesst,

dass man die Feindseligkeit einzelner Völker (z. B. Edoms vgl. zu 63, 1 ff.; Mal. 1, 2—5 u. a.) bitter genug zu fühlen bekam. Vielleicht darf ich sagen, die Heidenwelt sei hier nur insofern Anlass des Verlangens nach göttlichem Eingreifen, als ihr Verhältnis zu Gottes Volk nicht dem für die Heilszeit verheissenen entspricht, m. a. W. insofern die Fortdauer dieses als Druck empfundenen Verhältnisses zu den Enttäuschungen gehörte, von denen die Herzen der Frommen so sehr gequält wurden, unter denen der Kleinglaube, ja, der Abfall und damit die Feindschaft nicht blos gegen Jahwe, sondern auch gegen seine treuen Knechte immer mehr zunahm. Inwieweit dieses für die Bestimmung der Entstehungszeit nach unserer Meinung natürlich nicht blos des letzten Teils des Buchs, sondern des Jesajabuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt überhaupt von Bedeutung ist, das werden wir nachher noch darzuthun versuchen. Vorläufig ist von grösserer Wichtigkeit die Feststellung, dass in der fraglichen Zeit das, was dem Volke Jahwes selbst das besondere Gepräge gab, der Abfall in seiner eigenen Mitte, eine religiöse und sittliche Korruption eines grossen Teils seiner Glieder, zumal der zur Führung berufenen oder doch der mächtigen Kreise, gewesen ist, die ein baldiges Einschreiten Jahwes ersehnen liess und notwendig machte und deren Vernichtung im Gerichte hier auch thatsächlich für eine nahe Zukunft angekündigt wird. Zur Stützung dieser Feststellung weise ich noch einmal besonders nachdrücklich hin auf c. 65. 66. Zumal in c. 65 tritt deutlich ins Licht, gegen wen sich das kommende Gericht kehren wird. Es ist das widerspenstige und in seiner Widerspenstigkeit in furchtbare Greuel versunkene Volk, in dem die wirklichen Jahweknechte, die demütigen und bussfertigen (vgl. 57, 13^{b} ff.; 59, 20; 66, 2^{b}) Glieder des Volks verborgen sind wie der Most in der Traube, aus dem diese aber bei dem nun kommenden Gerichte allein gerettet und der Herrlichkeit der Vollendungszeit teilhaftig gemacht werden. Ob in der Charakteristik der Greuel im Volke noch besondere zeitgeschichtliche Züge erkennbar sind, ob einzelnes (wie z. B. 57, 3 ff.) auf Samaritaner oder andere unreine Elemente in dem עם הארץ hinweist, wollen wir auf sich beruhen lassen. Im ganzen dürfen wir wohl sagen, es ist eine Zeit, in der die abtrünnigen, gottfeindlichen oder doch auf Jahwes Wesen und Willen nicht ernstlich achtenden Elemente triumphieren oder doch meinen, die Hoffnung der Frommen in ihrer Mitte auf Jahwe werde nicht in Erfüllung gehen,

sie jedenfalls hätten von Jahwe nichts zu fürchten, sie dürften ungestraft die Wege weiter wandeln, die sie beschritten. Das lässt eine Stelle erkennen wie 66, 5, lässt sich aber auch einer Ausführung der Art entnehmen, wie wir sie 65, 11 ff. lesen. Dem frommen Kern des Volkes aber, den Demütigen, denen, die zerschlagenen Geistes sind, die mit heiliger Scheu vor Jahwes Wort erfüllt sind (vgl. 66, 2. 5 und dazu 57, 13b. 15; 61, 1 ff.), dem Zion rechter Art, gilt Jahwes Heilsbotschaft und Heilshülfe. Sie werden erfahren, dass Jahwes Wort kein leerer Wahn ist, dass es wirkt, wozu es ausgesandt ist (55, 10 vgl. 40, 8b und jenes כי יהוה דבר, womit das Buch 1, 2a beginnt, in Verbindung mit 66, 2. 5). Dagegen werden die, die glauben, mit Erfüllung kultischer Pflichten Jahwe genug zu thun, in sittlicher Hinsicht aber seinen Willen missachten (c. 58), erst recht aber die, welche sich selbst im Kultus vor gröbster Missachtung Jahwes nicht scheuen (66, 3, dazu 65, 3 f.), den bitteren Ernst des göttlichen Wortes an sich erfahren, es sei denn, dass sie sich rechtzeitig von ihrer Sünde bekehren und der Vergebung des an sich gnadenreichen Gottes teilhaftig werden (55, 6 f.), denn so, wie sie jetzt sind, sind sie wie Rauch in Jahwes Nase, reizen sie ihn zu unerbittlichem Zorn (65, 5.) Fassen wir alles zusammen, so gewinnen wir, wie ich meine, den Eindruck, der Zusammenhang der Schlusskapitel führe in eine Zeit, wo die inneren Verhältnisse in der Gemeinde bis zu einem Punkte gediehen waren, wo das Auge des Glaubens und der Hoffnung den Tag der Entscheidung, der Rache und Vergeltung für Jahwes Widersacher und Feinde (61, 2; 59, 17 ff.; 65, 6. 7. 11 f.; 66, 6), der Erlösung und Verherrlichung für seine Knechte, für Zion, der Heimkehr aller versprengten Glieder des Volkes und auch des Eingangs der sich bekehrenden Heidenwelt in die Gemeinschaft des Gottesvolkes, nahe zu schauen glaubte. Ob sich auch in der politischen Lage der Zeit Anzeichen bemerklich machten, die auf eine baldige Wendung der Dinge im Sinne der grossen, auch die Heidenwelt umfassenden Heilshoffnungen gedeutet werden konnten, lässt sich nicht sicher erkennen, aber es ist möglich. An welche Zeit zu denken ist, lässt sich natürlich nicht mit unwiderleglicher Sicherheit sagen. Indes, ich glaube, wir können getrost, wie schon oben angedeutet, der Vermutung Raum geben, dass es sich um eine Zeit handelt, die Propheten wie Sacharja und Maleachi nahe lag. Wir kommen noch einmal darauf zurück.

Doch nun fragt sich, wie sind im Sinne unserer These die früheren Abschnitte unseres Buches im Verhältnis zu dem letzten aufzufassen? Was hat der Autor des Buches beabsichtigt, als er das Sammelwerk so wie es vorliegt aufbaute und redigierte? Es haben ihn dabei in erster Linie selbstverständlich prophetisch-pädagogische Zwecke, in diesen dann aber geschichtliche, vielleicht genauer: heilsgeschichtliche Gesichtspunkte geleitet. Sichtlich sollen alle Stücke, die bis c. 39 gelesen werden, Weissagungsworte und, so weit es sich um geschichtliche Mitteilungen handelt, Berichte bieten, die der Zeit vor dem grossen Gerichte angehören, und wahrscheinlich sollen wir alle prophetischen Stücke als jesajanischer Herkunft betrachten. Sicher hat er auch die geschichtliche Situation, auf die sich c. 40 ff. beziehen, richtig gewürdigt; ob er aber den Jesajanamen auch auf sie bezogen wissen wollte, mag dahin gestellt bleiben, unmöglich ist es nicht. Es kam ihm bei der Herstellung seines Werkes darauf an, all' das Gotteswort, das hier miteinander vereinigt war und auch das, was an historischer Bestätigung eines solchen dazu gefügt worden war, für seine Zeit lehrhaft wirksam zu machen; die litterarhistorische Frage stand ihm jedenfalls erst in zweiter Linie, während er im allgemeinen die geschichtliche Entwickelung selbst in ihren grossen Hauptperioden wohl beachtet hat.

Wenn wir von dem etwas eingehender behandelten Schlussabschnitt rückwärts gehen, so müssen wir selbstverständlich anerkennen, dass die ganze deuterojesajanische Prophetie geschichtlich an der ihr zukommenden Stelle steht. Sie findet ihren eigentlichen Abschluss 55, 5; ob in den folgenden Kapiteln noch etwas ist, das ursprünglich auch zur deuterojesajanischen Prophetie gehörte, lasse ich jetzt dahingestellt; für unsere Aufgabe ist es gleichgültig. Jedenfalls aber können 55, 6—13 ebenso gut wie als Abschluss der vorausgehenden Prophetie auch als Ueberleitung zu den folgenden Stücken betrachtet und demgemäss im allgemeinen zu der besonderen Arbeit unseres Autors gerechnet werden. So gut man 40, 1—11 als Prolog zu der folgenden Prophetie des Deuterojesaja bezeichnen kann, lässt sich 55, 6—13 als ein solcher zu den folgenden Kapiteln ansehen. Denn thatsächlich enthalten die einzelnen hier ausgesprochenen Gedanken im allgemeinen die Themata, die in c. 56—66 ausgeführt werden. Wenige Worte genügen, um dies zu zeigen.

55, 6. 7 fordern die Gottlosen und auf Frevel Sinnenden zur Besinnung, zur Bekehrung auf, so lange es noch Zeit ist, damit sich Jahwe ihrer erbarme: das ist wenigstens ein Hauptgedanke, der c. 56—59 beherrscht. Denn sie decken die Gottlosigkeit nach allen Richtungen auf, reissen auch der im Verborgenen schleichenden, auf das Verderben des Nächsten sinnenden Frevelhaftigkeit die Larve religiöser Heuchelei vom Gesichte. Sie lehren, dass allein volle Umkehr in Gesinnung und That zu dem Willen Gottes nicht blos die Misere der Gegenwart zu beseitigen, sondern auch das Heil für die Zukunft zu sichern vermag, und am Ende kommt so deutlich wie nur möglich zum Ausdruck, dass es noch Zeit ist, aber auch höchste Zeit zur Bekehrung ist, wenn anders Jahwe noch Erbarmung mit den Bedrohten haben, wenn er sich noch finden lassen soll. Schon hat er sich gerüstet, um seinen und seiner Knechte Feinden heimzuzahlen, was sie so wohl verdient haben. — Auch der Gedanke v. 8. 9, Jahwes Gedanken seien nicht der Menschen Gedanken, seine Wege nicht ihre Wege, scheint zum Teil wenigstens noch in c. 56—59 seinen Wiederhall zu finden, vgl. z. B. 58, 2 ff., wonach man meinte, mit kultischer Treue Jahwe genug gethan und ein Anrecht auf Gottes Gnadengüter zu haben; vielleicht bezieht es sich auch auf die ja gerade auch den Frömmsten unter den Frommen Unruhe bereitende Erfahrung, dass die Erfüllung der Heilsverheissung auf sich warten liess, dass eigentlich die Zeit des göttlichen Zorns noch andauerte, während hier nun mit aller erforderlichen Deutlichkeit die Schäden auch in dem erneuerten Volke aufgedeckt werden, die es Jahwe unmöglich machen, seine Heilsgedanken Wirklichkeit werden zu lassen, die ihn zwingen zu einem erneuten Läuterungsgericht, in dem die Gottlosigkeit endgültig abgethan wird. Jedenfalls aber klingt der Inhalt von v. 10 f., der Hinweis auf die Gewissheit, dass das, was Jahwe einmal gesagt habe, auch verwirklicht werde, in den herrlichen Abschnitten c. 60 ff. deutlich wieder. Die Heilsworte, die dem wahren Jahwevolke gelten, wie die Drohworte, die der Gottlosigkeit das Gericht verkündigen, werden unzweifelhaft in Erfüllung gehen: das dürfen sich die Frommen zum Troste, die Widersacher Jahwes und seines Volkes aber zur Warnung dienen lassen. Die Schlussworte in v. 12. 13 würden an sich trefflich als Abschluss der in c. 40—55 stehenden Ankündigungen gleichen Inhalts gelten können, aber wir dürfen doch auch nicht übersehen, dass auch in den Schluss-

kapiteln der geschichtlich ja wohl begründeten Thatsache Rechnung getragen ist, dass es auch in der nachexilischen Zeit noch Zerstreute gab, auf deren Heimkehr hingewiesen wird (57, 14; 60, 4; 62, 10 ff.; 66, 20), abgesehen davon, dass man die Verbalausdrücke 55, 12a auch im Sinne von 65, 9 verstehen oder doch mit verstehen könnte. — Ich glaube, es bedarf demnach kaum weiterer Ausführung, dass 55, 6—13 ganz vortrefflich von der eigentlichen deuterojesajanischen Prophetie in 40, 1 – 55, 5, deren Grundton tröstliche fröhliche Verheissung des nahe bevorstehenden vollkommenen Heils ist und die in ihrem letzten Absatz einladet alle, die hungern und dürsten nach dem Heil der messianischen Zeit, das Brot des Heils aus Jahwes freigebiger Hand zu nehmen und zu trinken aus dem von ihm eröffneten Heilsbrunnen, hinüberleitet zu dem letzten Abschnitt, der zwar die Wendung im Jahre 538 voraussetzt, zugleich aber auch wie die Prophetie eines Haggai und Sacharja, ja, eines Maleachi eine neue Zeit sich steigernder Verderbnis inmitten des Gottesvolkes, fortdauernder Nötigung für Jahwe zum Zorn, zu einem nochmaligen entscheidenden, die Erfüllung aller Verheissungen für die Endzeit herbeiführenden Gerichts erkennen lässt. Es ist angesichts des Worts 55, 10 f. ganz selbstverständlich, dass im Sinne unseres Autors alle Verkündigungen auch der deuterojesajanischen Prophetie, soweit sie noch der Erfüllung harrten, fortdauernde Gültigkeit hatten, und dass durch ihre Veröffentlichung in dem neuen grossen Rahmen des Jesajabuches diese fortdauernde Gültigkeit den Zeitgenossen, sowohl denen, die noch eine Hoffnung haben durften, als denen, denen nur noch das Gericht bevorstand, nachdrücklichst bestätigt werden sollte.

Doch nun fragt sich, ob sich auch vom ersten Hauptteil des Buches solche Ueberleitungslinien zur deuterojesajanischen Prophetie nachweisen lassen. Das ist in der That der Fall. Zwar kommt es für unsere Zwecke nicht darauf an zu wissen, in welcher Form der von uns angenommene Autor das in Jes. I. enthaltene Material vorfand, ob schon zu einem Buchganzen vereinigt oder in einzelnen kleineren Büchern oder Sammlungen oder auch zugleich mit solchen teilweise noch in einzelnen flugblattähnlichen Niederschriften. Davon jedoch bin ich fest überzeugt, dass, wenn er alles oder doch das Meiste schon zu einem Buche vereinigt vorfand, dieses Ganze schwerlich in allen seinen Teilen schon die Gestalt oder den inneren Aufbau hatte, die wir jetzt vor uns haben. Aber ich

glaube auch genügenden Anlass zu haben daran zu zweifeln, dass er Jes. I mehr oder weniger in dem uns vorliegenden Umfang vorfand. Vielmehr bin ich zu der Annahme geneigt, dass der gegenwärtige Aufbau auch dieses Teils des Jesajabuches in der Hauptsache sein Werk ist. Vielleicht sind schon die nun folgenden Bemerkungen geeignet, diese Annahme wenigstens als ernstlicher Erwägung würdig zu erweisen. Näher (zumal gegenüber anderen Urteilen) darauf einzugehen, führte jetzt zu weit.

Zunächst scheint mir der geschichtliche Abschnitt (c. 36—39) wiederum nicht blos dazu da zu sein, um das Vorausgehende mit einem bedeutungsvollen, die Wahrhaftigkeit der Jesajaprophetie bezeugenden Schluss zu versehen, sondern zugleich auch dazu, eine Ueberleitung zu dem zweiten Hauptteil zu liefern. Man sollte sagen, wenn ein geschichtlicher Abschnitt ein für sich bestehendes Buch wie unseren jetzigen Jes. I abschliessen sollte, so hätte dem Gesammtcharakter der darin enthaltenen Weissagung entsprechend es genügt, wenn c. 36. 37 aufgenommen worden wären, denn sie enthalten ja die historische Bestätigung der jesajanischen Weissagung sowohl in Bezug auf das Gericht über das Volk und den daraus erretteten Ueberrest (36, 1; 37, 30—32), insbesondere in Bezug auf die Gewissheit, dass die Gottesstadt, wie Jesaja geweissagt hatte, vom Assyrer nicht erobert werden würde, als auch in Bezug auf das Gericht, dem der gottfeindliche Hochmut der eroberungssüchtigen Weltmacht vor den Thoren Jerusalems verfallen werde. Wozu sind c. 38. 39 hinzugefügt? Gedankenlosigkeit kann kaum die Mitaufnahme dieser Kapitel aus dem Königsbuche bewirkt haben, denn der Aufbau der vorausgehenden Teile des Buches zeugt jedenfalls nicht von gedankenloser Zusammenstellung zufliessenden litterarischen Materials, und dazu kommt, dass ja auch noch ein inhaltlich nicht unbedeutendes Lied den übernommenen Erzählungstext (38, 10 ff.) vermehrt. Sollten etwa c. 38. 39 weniger um des ersten als um des zweiten Hauptteils des Buches willen hinzugefügt sein? Es ist doch wohl bedeutsam, dass c. 39 in seinem Inhalte auf das babylonische Exil hinweist und zwar als eine notwendige Frucht der Sünden vornehmlich auch des Königshauses, dass hiernach selbst ein Mann wie der fromme, wenn auch nicht sündenfreie, so doch bussfertige König Hiskia Anlass gegeben hat zu der wenig erfreulichen Weissagung über das spätere Geschick des Davidhauses? Wir werden hier doch vollkommen deutlich, zumal auch in der An-

kündigung 39, 7 über das Geschick der Nachkommen Hiskias während der babylonischen Gerichtszeit, in die geschichtliche Situation versetzt, die die deuterojesajanische Prophetie voraussetzt und deren baldigen Wandel sie anzukündigen berufen ist. Und wozu lesen wir wohl c. 38 die Erzählung von Hiskias Krankheit und der ihm zu teil gewordenen, durch Jesaja ihm verkündeten wunderbaren göttlichen Heilshülfe? Wozu wohl ist das sog. Lied Hiskias hinzugefügt worden? Sollte vielleicht auch hieraus eine spätere Generation der Nachkommen Davids Anlass gewinnen zu tröstlicher Hoffnung auf Jahwes Heilshülfe, zu festem Vertrauen auf ihn in einer Zeit tiefen, dem Tode naheführenden Elends? Sollte etwa dies tiefgebeugte Geschlecht oder gar das es vertretende Haupt in späterer Zeit daraus die Gewissheit entnehmen, wie einst Hiskias Wunden geheilt und sein Leben verlängert wurde, so werde auch ihm, wenn es sich ganz dem Vertrauen auf Jahwe hingebe, Heilung von seinen Schäden, neues Leben anstatt des anscheinend nahenden Todes zu teil werden? Die Annahme, dass diese Fragen alle zu bejahen seien, liegt gerade mit Bezug auf c. 39 und das Verhältnis seines Inhalts zu c. 40 ff. sehr nahe, und ich für meine Person nehme keinen Anstand, diese Fragen wirklich zu bejahen. M. E. sollen nach der Absicht unseres Autors wirklich c. 38. 39 zu c. 40 ff. hinüber leiten, — auf welchen besonderen Teil des Inhalts der folgenden Prophetie, werden wir alsbald erkennen. Jedenfalls ist zunächst festzuhalten, dass sich alles, was c. 38. 39 an prophetischem Inhalte haben, auf Hiskia und sein Haus oder seine Nachkommenschaft bezieht. Aber ehe wir hierauf weiter eingehen, ist es nötig zu fragen, ob nicht auch c. 36. 37 als Ueberleitung zu c. 40 ff. verstanden werden können, ob sie nicht berufen sind gerade wegen ihrer bestätigenden Krönung der vorausgehenden Prophetie zugleich eine stützende Vorbereitung für die mit c. 40 beginnende Prophetie zu bieten? Ich bejahe auch diese Frage. Es ist wohl zu beachten, dass hier einerseits gezeigt wird, dass die gottfeindliche Heidenmacht an Zion, der Jahwestadt, zu schanden wird, dass anderseits aber auch (37, 31 f.) vorausgesetzt wird, dass über Juda ein schlimmes Gericht gekommen ist, dass selbst von Jerusalem oder dem Berge Zion nur ein Rest übrig sein wird, von dem gesagt wird, er werde wieder Wurzel schlagen und Frucht bringen. Das sind zwei Hauptgedanken, die ihren vollen Wiederhall finden in c. 40 ff., die also ganz gut

in der Oekonomie des Jesajabuchs als Ueberleitung betrachtet werden können zu den beiden Seiten der Trostverkündigung des Deuterojesaja, nämlich einerseits der Verkündigung von der Wiedereinpflanzung, dem Wurzelschlagen und Fruchtbringen des aus dem babylonischen Gericht geretteten Ueberrests des Volks auf dem Berge Zion, in Juda, und andrerseits der Verkündigung, dass es mit der Jahwe und seinem Volke feindlichen Weltmacht nunmehr bald ein Ende für immer haben werde. Wie, wenn wir in c. 36. 37 eine Vorbereitung auf die an den Knecht Jahwes Israel oder Jakob und an Zion gerichtete Weissagung Deuterojesajas, dagegen in c. 38. 39 eine solche auf die den individuellen Knecht Jahwes betreffenden Stücke erblicken müssten? Eine wichtige Rolle spielt auch in c. 36. 37 der König Hiskia. Er ist hier ganz der Jahwe von Herzen ergebene fromme König, der sich von den assyrischen Feinden mit seinem Gotte selbst verhöhnen und gegenüber seinem eigenen Volke verdächtigen lassen muss, der aber nirgends anders Rat und Hülfe sucht als bei Jahwe und bei dessen Propheten, der für Gottes Stadt und Volk und ihre Errettung betet. Aber dies Bild von Hiskia erhält dann in c. 38. 39 eine bedeutsame Ergänzung. Er wird von Krankheit befallen und dem Tode nahe geführt, aber seine fromme Hingebung an seinen Gott in der Vergangenheit und sein Gebet gewinnen ihm Gottes Gnade, seine Krankheit und seine wunderbare Genesung bringen ihm sogar menschliche Ehrung. Wer verkennt, wenn er all' dies erwägt, den wenn vielleicht im einzelnen auch oberflächlichen, aber doch im ganzen recht deutlichen Parallelismus zu dem Inhalt der Ebed-Jahwe-Stücke im Deuterojesajabuche? Ist z. B. das, was c. 36 dem Volke zur Verdächtigung des Hiskia gesagt wird, nicht geradezu eine Art Illustration zu $53,4^b$? Wird hier nicht dem Jahwe ergebenen Könige Versündigung gegen seinen Gott vorgeworfen, so dass er von diesem nur Strafe zu erwarten habe statt der erhofften Hülfe? Sollte dieser Parallelismus so ganz nur zufällig und nicht vielmehr von dem, der c. 40 ff. mit Jes. I verband, absichtlich herbeigeführt worden sein? Wie ich darauf zu antworten habe, kann mir nicht lange zweifelhaft sein, und ich habe in meinen Ausführungen die Antwort ja auch schon gegeben [1]).

[1]) Uebrigens scheint mir auch Jer. 52 nicht blos deshalb aus dem Königsbuche hinzugefügt zu sein, weil sein Inhalt die Wahrhaftigkeit

Das, was ich zu den früheren Teilen von Jes. I zu sagen habe, soll nur in kurzen Andeutungen gegeben werden. Man lese die Worte des Assyrers in c. 36 und erinnere sich dabei an den Inhalt von c. 28 ff., und ich glaube, man wird leicht bemerken, dass auch hier wieder eine ganze Reihe von Gedanken in dem geschichtlichen Abschnitte vorliegen, die dort ihr prophetisches Gegenstück haben. Ich mache nur auf folgendes aufmerksam: die Verkehrtheit, auf Aegypten zu vertrauen (c. 30. 31); Jahwe Quell zuversichtlicher Hoffnung und Jerusalem die Stätte seines (nach Hiskias Willen allein legitimen) Altars (c. 29: Ariel; 30, 19 ff.; c. 33), auch die Beziehung auf Samariens Untergang (vgl. 36, 19 mit 28, 1 ff.), endlich das Gericht über Juda und Jerusalem und die Errettung eines zur Hervorbringung eines neuen Volks bestimmten Restes und seine Wiedereinpflanzung im Gotteslande (vgl. 37, 30 ff. mit den entsprechenden Abschnitten in c. 28 ff.). C. 35 ist geradezu in Inhalt und Ausdruck deuterojesajanisch, von dem aus man sich durch Vermittelung von 37, 30 ff. ganz in die deuterojesajanische Prophetie versetzt fühlt (von der messianischen Weissagung c. 32 will ich noch schweigen). Ich meine, auch hier sei es deutlich, dass die Aufeinanderfolge von c. 28—35 und 36—39 und dann weiter zu c. 40 ff. hin eine wohl überlegte ist. Bei eindringenderer Untersuchung liesse sich das noch sicherer herausstellen. Doch müssen wir uns jetzt mit dem Wenigen begnügen.

Indem wir weiter rückwärts schreiten, glaube ich, werden wir nunmehr kaum noch besonders zu erhärten brauchen, dass gewiss auch die letzten beiden voraufgehenden Teile (c. 13—27 und c. 1—12) in ihrer gegenwärtigen Ordnung und vielleicht auch in ihrem inneren Aufbau auf die Hand zurückgehen, die wir bisher bei ihrer Arbeit beobachtet haben, vor allem aber bin ich überzeugt, dass wir ihr die auffällige Aufeinanderfolge von c. 1—5 und 6 ff. verdanken. Denn schwerlich hat eine Sammlung wirklich jesajanischer Prophetieen das chronologisch an die Spitze gehörige Stück vom Anfang weit abgerückt. Eine solche Stellung des Stückes lässt sich

---

der jeremianischen Prophetie in Bezug auf das Gericht bezeugte, sondern auch weil der Schlussabsatz von der Wendung in Jojachins Geschick die (messianische) Heilsverkündigung des Propheten bekräftigen und die messianische Hoffnung der jüngeren Zeiten, die sich am Jeremiabuche erbauten, stützen und beleben konnte und sollte. Gerade auch dieser Schlussabsatz des Jeremiabuches zeigt, dass man in jüngerer Zeit an Jojachin die messianische Hoffnung anknüpfte.

m. E. nur von einer Hand begreifen, die das jesajanische Erbteil in den grösseren, von anderen — vielleicht muss ich sagen: wenn auch heilsgeschichtlich begreiflichen, so doch in Wahrheit unhistorischen — Gesichtspunkten aus unternommenen Aufbau unseres gegenwärtigen Jesajabuches einfügte. Nur so ist, wie ich meine, auch begreiflich, wie zweifellos echte jesajanische Weissagungen, nämlich die in c. 28 ff. und vereinzelte in c. 13 ff., von den in c. 1—12 enthaltenen losgerissen und an den ihnen heute zugewiesenen Stellen angebracht werden konnten.

Doch warum hat unser Autor den Jesaja gewissermassen schon reden lassen, bevor er berufen war? Zur Antwort erinnere ich an den früher gegebenen Hinweis auf den bedeutungsvollen Zusammenklang des Eingangs des Buches mit seinem Ende. Ihm lag es um seiner zeitgeschichtlich bedingten Absichten willen nahe, im Anfang seines Buches wenigstens andeutend einerseits auf die das ganze Universum, Himmel und Erde umfassende Gottheit Jahwes (vgl. den Hinweis auf die wieder im Schwange gehende Buhlerei mit fremden Gottheiten c. 57 und 65, 11), andrerseits auf das besondere Verhältnis hinzuweisen, in das dieser Gott mit Israel eingetreten war, um dann in einer Reihe von sehr vielsagenden Abschnitten seinen Zeitgenossen vor Augen zu führen, wie das Volk sich von Anfang an in wachsendem Masse jener besonderen Stellung zu Jahwe unwürdig gemacht hat, wie die religiöse und sittliche Korruption unaufhaltsam in allen Gliedern des Volkskörpers gewachsen ist und das schärfste richterliche Einschreiten Jahwes nötig gemacht hat (eine Parallele hierzu bietet Jer. 2). Es ist hierbei aber besonders beachtenswert, dass in c. 1—5 als Objekt der prophetischen Rede sowohl in ihrem anklagenden, drohenden als auch in ihrem verheissenden Inhalte (soviel von solchem vorhanden ist) überall Juda und Jerusalem gilt: das tritt zumal in den einleitenden Sätzen (1, 1; 2, 1), aber auch im Inhalte selbst deutlich hervor, was bei c. 1 ja keines besonderen Beweises bedarf, sonst aber erinnere ich an 3, 1. 16 f.; 5, 3 (v. 7 spricht nicht dagegen), besonders auch an 4, 3 (vgl. dazu 37, 31 f.). M. E. sollten nach der Absicht unseres Autors diese Anfangskapitel das Juda und Jerusalem seiner Zeit zu einem Rückblick in die tieferen Gründe veranlassen, warum Jahwe seinem erwählten Volke die ganze Fülle seiner Heilsgnade nicht zukommen lassen konnte, warum er es in wiederholte und immer schärfer werdende Zucht nehmen musste. Natürlich sollte der

Spiegel der Vergangenheit die Gegenwart mit ihren Leiden und Klagen in die richtige Beleuchtung rücken. Es ist dabei sehr beachtenswert, dass dem so unter heilsgeschichtlich-pädagogischem Gesichtspunkte aufgefassten Eingang des Buches der Anfang des Schlusses entspricht. Auch 63, 7 ff. blickt in die Vergangenheit zurück, aber in anderem Sinne als c. 1 ff. Hier wird vorausgesetzt, dass die Lehre der Geschichte ihre Wirkung gethan, dass man erkannt hat, woher all' das Elend der Gegenwart gekommen ist. Man erinnert sich der grossen Gnadenerweisungen Jahwes, bekennt die Verschuldungen, mit denen das Volk seit jeher es Jahwe unmöglich gemacht hatte, seine erbarmende Liebe walten zu lassen, und darf dafür nun auch (c. 65 f.) die Gewissheit empfangen, dass Jahwe allerdings durch ein strenges Gericht hindurch denen, die wahrhaft seine Knechte sind, den Tag unwandelbaren Heiles anbrechen lassen werde. Dass die Schlusskapitel einen Wiederhall gleichartiger Gedanken zumal in c. 1 enthalten, darauf wies ich früher schon hin; ich darf das natürlich jetzt auch auf c. 2—4 ausdehnen und in einer Hinsicht auch auf c. 5, insofern hier, im allgemeinen c. 66 entsprechend, der Gottlosigkeit insgesamt, in welcher Form sie sich auch äussern mag, ein vollkommenes Vernichtungsgericht angesagt wird. Ich halte es für möglich, dass der von uns gemeinte Autor für c. 5 in seiner gegenwärtigen Gestalt verantwortlich ist, dass er also aus irgend einem, seinem Plane entsprechenden Grunde 9, 7—10, 4 aus ihrem wahrscheinlich ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst hat. Ferner ist beachtenswert, dass es sich thatsächlich in c. 1—5 ähnlich wie in c. 36. 37 um das Volk im ganzen handelt, dass die Obrigkeit, zumal ihre königliche Spitze nur im allgemeinen, aber als Teil des Ganzen hervortritt. Anders wird das in c. 6—12.

Was unsern Autor veranlasst haben mag, c. 6 dahin zu stellen, wo wir es jetzt lesen, liegt m. E. nicht gerade fern. Es dürfte vornehmlich der in v. 9 ff. ausgesprochene Gedanke gewesen sein. Das war ja das Neue in der Geirchtsverkündigung Jesajas, dass die Beharrung des Volks in der Untreue, in dem Widerstreben gegen seines Gottes Willen nunmehr ihm selbst zur Strafe werde, dass die steigende Verstockung eine Wirkung und zwar die verhängnisvollste Wirkung des göttlichen Strafwillens sei, dass es also dem Gerichte nicht mehr werde entgehen wollen können. Selbstverständlich musste ihm gerade

auch mit Bezug hierauf der erste Teil des Kapitels, die nachdrückliche Hervorhebung der Heiligkeit des göttlichen Wesens, von höchster Bedeutung sein, nicht minder aber auch mit Bezug auf den Gedanken, dass Jahwe den geringen Rest ihm wirklich zugehöriger Glieder des Volks durch das furchtbare, fast vollkommene Vernichtungsgericht hindurchretten wollte, dass er diesen Rest durch das Feuer der Gnade von der auch ihm anklebenden Unreinheit reinigen und heiligen werde, wie er den Jesaja von seiner Unreinheit gereinigt hatte. Einen deutlichen Wiederhall des Inhalts von c. 6 im Verhältnis zu den vorhergehenden Stücken finden wir wieder in 63, 17.

In c. 7—12 handelt es sich natürlich auch um das Volk im ganzen und das Gericht, dem es anheimfallen muss und wird, ausserdem aber auch um das Gericht, dem schliesslich die Weltmacht, deren sich Jahwe zunächst als Zuchtrute für sein Volk bediente, verfallen wird, darüber hinaus aber tritt hier nun besonders stark das davidische Königtum und sein persönlicher Träger in Gegenwart und Zukunft hervor, und zwar in einer Weise, die zur Vergleichung mit c. 36 ff. herausfordert. Ahas' in c. 7 vorausgesetzte Situation ist ähnlich der des Hiskia, von der c. 36 f. die Rede ist; aber Ahas' Verhalten bewegt sich auf der in c. 1 ff. charakterisierten abschüssigen Bahn und trägt ihm infolgedessen die Gewissheit des Gerichts ein. Er sucht in der Not nicht wie Hiskia Jahwe und seine Hülfe, sondern weist sie, als sie ihm durch Prophetenmund dargeboten wird, heuchlerisch von sich ab; Jahwes Antwort darauf ist Verwerfung und Gericht. Aber darüber hinaus wird Davids Dynastie die Hoffnung auf eine bessere Zukunft nicht zerstört. Von dem zum Gerichte zwingenden Verhalten des gegenwärtigen Hauptes des Davidshauses aus und über das Gericht hinaus wird auf den Davidsprossen der Vollendungszeit hingewiesen, auf den messianischen König aus Davids Geschlecht und sein alle Welt umfassendes Königtum des Rechts und des Friedens, das aufgerichtet wird nicht nur auf und aus den Trümmern von Jahwes Volk, sondern auch über den Trümmern der zuvor niedergeworfenen gottfeindlichen Weltmacht. M. E. hat unser Autor schon (und zwar, wie ich überzeugt bin, überhaupt mit Recht) das Immanuelwort (7, 14 f.) messianisch verstanden und verstanden wissen wollen. Jedenfalls bieten ihm c. 7 ff. einen für seine Gegenwart lehrreichen, aber auch verheissungsvollen Hinweis auf die selbstverschuldete Notwendigkeit eines tiefen

Niedergangs des davidischen Königtums, zugleich aber auch auf die Gewissheit, dass danach auch die David zuteil gewordenen Verheissungen in Erfüllung gehen werden (vgl. 55, 3b. 4). Wir haben damit wiederum eine Parallele zu c. 39, wo wir erfahren, dass selbst ein König wie Hiskia, dessen Verhalten in kritischer Lage nach c. 36. 37 so gänzlich verschieden war von dem seines Vaters, schuld trug an der schliesslich über sein Haus von Jahwe verhängten Erniedrigung. Ueber die Ankündigung dieser Erniedrigung führt in c. 39 selbst nichts hinaus, es sei denn der Gedanke, dass der Nachkommenschaft Hiskias dort nicht Vernichtung angedroht wird, sondern nur sehr tiefes Elend. Wo der verheissende Teil von c. 7 ff. dann seinen Nachhall im Jesajabuche für unseren Autor findet, für den ja, wie wir sahen, Gottes Wort nicht leer wieder zurückkommt, sondern mit unbedingter Gewissheit in Erfüllung geht, kann, wie ich meine, nicht wohl zweifelhaft sein. Wir werden diesen Nachhall im Einklang mit dem früher zu c. 36—39 Bemerkten eben in der deuterojesajanischen Prophetie zu suchen haben, in deren Geist, Gedankenwelt und Ausdrucksform wir ja anerkanntermassen in c. 11 (besonders v. 10 ff.) und 12 versetzt werden.

Zur Darlegung der Bedeutung von c. 13—27 im Aufbau des Buches bedarf es kaum noch einer eingehenderen Bemerkung. In umfassendster Weise sollen die Zeitgenossen des Autors daraus lernen, dass es Jahwes unabänderlicher Wille ist, alle Heidenwelt und Heidenmacht, in wie viel grosse und kleine Reiche sie sich auch spaltet (vgl. 37, 16), in sein Gericht zu ziehen, um schliesslich aus ihren Trümmern das wahrhafte Gottesvolk zu erretten und auf ihren Trümmern das Gottesreich der Vollendung aufzurichten (man beachte den Schluss von c. 27 als Ausklang mancher inhaltlich verwandter Züge innerhalb der langen Weissagungsreihe). Auffällig könnten freilich die Stücke sein, die sich mit Israel selbst beschäftigen. Offenbar denkt unser Autor[1]) c. 17 (und gewiss auch mit Recht) lediglich an das Nordreich. Samarien steht auch an der Spitze des nächsten Teils (28, 1 ff.) als ein endgültig dem Zorngericht Gottes verfallenes Land. Das könnte ja gut von dem zeitgeschichtlich nachexilischen Boden, also vom

[1]) Ich nehme zunächst an, er habe selbst diese Kapitel an ihre Stelle eingeordnet, möglich wäre ja auch, dass er sie in einer schon bestehenden Sammlung dort vorfand; aber dann würde das Folgende doch auch festgehalten werden dürfen, weil er sich mit der Stellung der Kapitel in ihrer Umgebung auseinander gesetzt haben wird.

Standorte unsers Autors aus als eine Hindeutung auf das der jüdischen Gemeinde widerwärtige und feindselige Mischvolk der Samaritaner verstanden werden. Dass wir aber auch c. 22 an seiner jetzigen Stelle antreffen, das ist sicher sehr auffällig. Ob es hierhergestellt wurde um der heidnischen Art der Gesinnung willen, die in Jerusalem, in Davids Stadt (v. 9), eingerissen war, die mit den anscheinend 21,5 für Babel angedeuteten verwandte Greuel zu Tage förderte und so Gottes Gericht unabwendbar herausforderte? Ich halte dies für möglich. Das in Gesinnung und Verhalten den Heiden im allgemeinen gleichgewordene Volk der Gottesstadt muss wie die gottwidrige Heidenwelt dem Gericht unterworfen werden, und zwar, wie ja der Schluss des Buches lehrt, gerade auch im Endgericht. Man könnte dafür auch auf 22, 15 ff. hinweisen, auf das Orakel gegen Sebna, dem Verderben stiftenden Ausländer (!) im Dienste des Königs von Juda. Es ist eben das in Jerusalem zur Herrschaft gekommene Heidentum, das thatsächlich die Residenz Jahwes in die Reihe der Heidenmächte stellt, die dem göttlichen Gerichte verfallen sind. Fährt daher Jahwes Gerichtsgeissel über die Völkerwelt, so wird dadurch auch das Heidentum in seiner Stadt mit weggefegt werden (vgl. 28, 14 ff.). So aufgefasst könnte allenfalls das Dasein von c. 22 innerhalb 13—27 im Geiste und unter dem von c. 56—66 gegebenen Gesichtswinkel verstanden werden. Sicher bedeutsam ist auch die Thatsache, dass an die Spitze des Abschnitts das Doppelorakel gegen Babel und seinen König gestellt ist (c. 13. 14). Das giebt eigentlich dem ganzen Abschnitt das von unserm Autor beabsichtigte zeitgeschichtliche Gepräge. Babel ist für den Autor des Buches hier wie im zweiten Teile desselben die Weltmacht im allgemeinsten Sinne des Worts. Babel dürfte zu seiner Zeit in Wirklichkeit noch der Mittelpunkt der gottfeindlichen Weltmacht gewesen sein, ohne dass darum zugleich diese Macht selbst noch in den Händen der Babylonier gewesen sein müsste; ihre Inhaber könnten ja auch die politischen Erben der Babylonier gewesen sein (vgl. Sach. 5, 11).

Dass nun noch einmal c. 28 ff. eine Reihe von Weissagungen folgt, die teils und zwar mit besonderer Schärfe das Gericht über die Gottlosigkeit in Jahwes Volk und über die heidnischen Feinde Israels und seines Gottes, teils das Heil für den Jahwe treuen Rest verkünden, ist auch auffällig, läuft aber im Grossen und Ganzen dem

Aufbau des zweiten Teils des Buches parallel, und vielleicht ist für diese Einrichtung die geschichtliche Erfahrung massgebend gewesen, dass zwar mit dem Zusammenbruch der babylonischen Macht im Jahre 538 und der Heimkehr und Aufrichtung einer neuen Gottesgemeinde die Zeit der Erfüllung der Verheissungen begonnen hatte, aber einerseits die fortdauernde, ja, alsbald wieder wachsende Gottwidrigkeit in dem Volke, anderseits auch die um des wahrhafter innerer Umkehr ermangelnden Volkes willen noch fortdauernde Heidenmacht ein neues Gericht notwendig machte, ehe die Zeit des Heils in dem ganzen verheissenen Umfange eintreten konnte: Ich sage, vielleicht liegt die Sache so, natürlich bin ich nicht imstande, dies bestimmt zu behaupten. Noch viel weniger möchte ich dies in Bezug auf eine andere Möglichkeit thun, die auszusprechen ich aber nicht scheue. In c. 28 ff. (dazu vgl. 36, 5 ff.) wird besonders scharf die Neigung, sich gegen Assur auf Aegypten zu stützen, verurteilt und als sichere Quelle des Verderbens gebrandmarkt, — sollte etwa dies auch von besonderer warnender Bedeutung für die Zeitgenossen unseres Autors haben sein können? Man könnte auf diesen Gedanken gerade auch im Hinblick auf c. 36 ff., auf das Verhalten Hiskias, geführt werden. Vielleicht war es von nöten, in solcher Hinsicht auch verkehrte Strömungen, wie sie sich auch in der Nachkommenschaft Hiskias kundgaben (vgl. Sach. 4, 6 und dazu Jes 42, 1; 60, 1!!), einzudämmen. Es wäre also möglich, dass die zeitgeschichtlichen Bedürfnisse dem Autor in dieser Richtung besonderen Anlass gaben, c. 28 ff. dahin zu stellen, wo sie stehen, um von ihnen alsdann durch c. 36 ff. und c. 40—55 auf seine Gegenwart hinzuführen. Mehr zu sagen, wage ich freilich nicht.

So viel, glaube ich, ergiebt sich indes aus den bisherigen Darlegungen, dass der Aufbau des Jesajabuches in allen seinen Teilen im Grossen und Ganzen ein planmässiger ist, dass auch die einzelnen Teile im ganzen ziemlich deutlich planmässig ineinandergreifen und zumal der erste Hauptteil in seinem Schlussstück unzweifelhaft über sich selbst auf den zweiten Hauptteil hinaus weist. Der Autor des Buches in seinem ganzen Umfang — und das möchte ich zum Abschluss noch einmal nachdrücklich hervorheben — hat sichtlich beabsichtigt, als er die in Geist und Inhalt verwandten Stücke in beiden Teilen miteinander vereinigte, seine Zeitgenossen erkennen zu lehren, dass das, was man nach der von Deuterojesaja an-

gekündigten Wendung der Dinge im Guten und Bösen erleben musste, ganz der Prophetie Jesajas oder doch der für jesajanisch gehaltenen oder dafür ausgegebenen entspreche. Er wollte weiter erkennen lehren, dass keins von all' den Gottesworten aus der alten vorexilischen Zeit verloren gehen werde, dass sowie die schlimmen Worte der Gerichtsdrohungen in Erfüllung gegangen seien und in Erfüllung gehen würden, so auch die Heilsankündigungen nicht unerfüllt blieben, dass insbesondere auch die, die von dem messianischen König aus Davids Hause redeten, schliesslich verwirklicht werden würden.

Doch, ehe ich auf die letzteren näher eingehe, noch ein Wort. Ich habe die These aufgestellt, das Buch Jesaja, wie es uns vorliege, sei das Werk eines Autors, der für seine Zeit das alte Prophetenwort wieder neu beleben und wirksam machen wollte. In mehrfacher Hinsicht habe ich bisher die Einheit des Autors zu erhärten gesucht. Ich möchte jetzt nur noch auf etwas hinweisen, das auch zur Stütze der These dienen kann. Ich meine nämlich die Sätze und Abschnitte in Jes. I, die auf die Heilszeit hinweisen und sich durch ihre Eigenart in Gedanken und Ausdruck von dem nächsten Zusammenhang abheben. Sie lassen genau besehen in vieler Hinsicht deutlich ihre inhaltliche und formelle Verwandtschaft mit deuterojesajanischen Gedankenkreisen oder auch mit solchen, die in den Schlussabschnitten enthalten sind. erkennen. Sollten solche Abschnitte, abgesehen davon, dass in ihnen anderswoher überkommenes Material verarbeitet sein mag, nicht der redigierenden Thätigkeit des Autors zugeschrieben werden dürfen, von dem wir hier reden, jenes Mannes, der eben auf deuterojesajanischem Boden stand, der im Lichte der deuterojesajanischen und der alten jesajanischen Prophetie seine Zeit verstand und von ihr aus in die Zukunft blickte und auch seine Zeitgenossen in solchem Lichte die Gegenwart verstehen und auf die Zukunft hoffen lehren wollte? Ich für meine Person bejahe diese Frage, ohne auf eine Prüfung des Einzelnen hier eingehen zu können. Ich möchte nur auf einige solcher Abschnitte (teilweise wurden sie schon gestreift) die Aufmerksamkeit lenken: 4, 2 ff.; c. 11, 10 ff.; c. 12; 14, 1—3; 18, 7; 19, 16 ff.; 23, 17 f.; auch c. 24—27 enthalten eine ganze Fülle von Berührungen in Gedanken und Ausdrücken mit Stücken des zweiten Hauptteils des Buches (vgl. z. B. nur 26, 1 ff. mit 60, 17. 18; v. 2 mit 60, 11 [ff.]; v. 6 mit 59, 8 ff.; v. 8 mit 58, 2 [33, 2]; v. 9 f. mit 58, 2; 63, 18 ff.; 64, 1 ff., auch 62, 6 ff.;

v. 12. 13 mit 63, 7 ff.); ferner 29, 17 ff. („Blinde" und „Taube" v. 18 vgl. mit 42, 18; עורים und אבירנים v. 19 mit 41, 17); in 30, 19 ff. vgl. besonders v. 25 f.; endlich c. 35. Wie gesagt, ich behaupte nicht, dass diese Stücke und sonst noch mancher einzelne Satz von dem gemeinten Autor ganz und gar neu geschaffen seien, sondern nur, dass sie wohl Zeugen sein mögen seiner redaktionellen Arbeit an dem grossen Sammelwerk. Natürlich schliesse ich die Möglichkeit auch nicht aus, dass manches der gemeinten Stücke überhaupt nicht von ihm herrührt, dass er solche auch schon vorgefunden und, weil sichtlich im allgemeinen derselben Zeit und demselben Geiste entsprungen, seinen Zwecken dienlich befunden und darum beibehalten hat. Nur eine sehr sorgfältige, eindringende kritische Untersuchung könnte feststellen, bis wie weit wir dabei seine schöpferische Thätigkeit festzulegen vermögen. Natürlich ist es ja auch nicht ausgeschlossen, dass auch in sein Werk noch Eingriffe geschehen, Glossen mancherlei Art eingedrungen sind. Eine eindringende Untersuchung müsste auch festzustellen suchen, was zu diesen jüngeren Glossen gehört, was also nicht aus den Bedürfnissen der Zeit des Autors des Buches, falls wir diese Zeit näher festzulegen vermögen, verstanden werden kann oder sich sonst als jüngeres Element im Kontexte erweist. Denn, ist unsere These richtig, so müssen gerade die Sätze und Abschnitte, die dem von uns gemeinten Autor eigen sind, aus den Verhältnissen seiner Zeit heraus und als geeignet, den Bedürfnissen seiner Zeit zu dienen, begriffen werden können, m. a. W. sie müssen inhaltlich und formell der gleichen zeitgeschichtlich bedingten Tendenz dienen, der das gesamte Werk sichtlich zu dienen bestimmt ist. Und dass das bei den meisten Stücken, die in Betracht kommen und die ich angab, wirklich zutrifft, das wird man mir vielleicht zugeben. Es ist hier unmöglich, näher darauf einzugehen.

Betrachten wir nun aber unsere These in Bezug auf die Komposition des Buches im ganzen als erwiesen, und beachten wir vor allem, dass dem Autor desselben nichts so sicher feststand wie die Ueberzeugung, dass Gottes Wort in Ewigkeit bleibt und in seinem ganzen Inhalt in Erfüllung geht, so bedarf es wohl keines weiteren Beweises mehr, dass er dies seinen Zeitgenossen auch von der persönlich-messianischen Prophetie hat sagen wollen. Es ist demnach m. E. undenkbar, dass für ihn in Jes. II der persönliche Messias gefehlt haben sollte.

Abgesehen von dem ausdrücklichen Hinweis auf David 55, 3 f., also am Ende der eigentlichen deuterojesajanischen Trostweissagung, wird er ihn auch vorher nicht vermisst haben, und ich habe schon bei der Besprechung von c. 36 bis 39 genügend deutlich gezeigt, wo er ihn in der deuterojesajanischen Prophetie gefunden haben dürfte, ja, wo allein er auch gefunden werden kann. Der unbenannte, aber hinsichtlich seiner grossen Aufgaben deutlich genug und zwar ganz im Einklang mit 55, 3. 4 charakterisierte „Knecht Jahwes" in c. 42. 49. 50. 52. 53. 55 ist der Davidide der Zukunft, in dem sich erfüllen wird, was in der Prophetie des alten Jesaja oder in der Prophetie des ersten Hauptteils des Jesajabuches von dem König der Heilszeit aus Davids Geschlecht gesagt wird. Und dass die charakteristischen Züge dieser messianischen Weissagung sich in den Ebed-Jahwe-Stücken wieder finden, bedarf wohl kaum eines ausdrücklichen Nachweises. Ich darf mich mit der Bitte an den Leser begnügen, die Abschnitte daraufhin vergleichen und prüfen zu wollen, denn, wenn man die Ebed-Jahwe-Stücke im Lichte der persönlich-messianischen Weissagungen des ersten Teils des Buches betrachtet (wobei man eine solche wie 32, 1—5. 15 ff. natürlich nicht übersehen darf), so kann man m. E. die innere Verwandtschaft, ja, die Identität des gemeinten persönlichen Objekts kaum noch in Frage stellen. Noch dauerte zur Zeit unseres Autors wie die Leidens- und Prüfungszeit des Gottesvolkes so auch die Demütigung des Davidshauses fort, aber das Buch sollte auch in dieser Hinsicht den Glauben an Jahwes Verheissungstreue festigen und beleben. Ist die Zeit der Vollendung für Gottes Volk überhaupt gekommen, dann wird auch Davids Königtum aus der Erniedrigung aufgerichtet werden. Was aber diesem Moment noch vorausgehen muss, zeigen ganz im Einklang mit der Prophetie Haggai's und Sacharjas die Schlusskapitel des Buchs von 55, 6 an, also im unmittelbaren Anschluss an den namentlichen Hinweis auf Davids Verheissungserbe. Und ob nicht auch noch in diesen Kapiteln jener mit Jahwes Geist begabte „Knecht Gottes" begegnet, das will ich nur fragen; ich verweise auf 61, 1 ff., wo ein „Ich" redet, das von sich bekennt, eine Aufgabe erfüllen zu müssen, wie sie nach 42, 7, 49, 8. 9 dem „Ebed Jahwe" obliegt. Inzwischen gilt es für die oder den Erben Davids, sich die Geschichte ihrer Vorfahren, wie sie in Jes. I in prägnanten Beispielen gleichsam im Spiegel der Jesajaprophetie vor Augen geführt wurde, zur Lehre dienen zu lassen, nämlich sich

allein auf Jahwe zu verlassen, sich ihm ganz hinzugeben und auf seine Hülfe und Macht zu hoffen. Ich glaube also nach alledem berechtigt gewesen zu sein zu der Behauptung, dass das Jesajabuch als solches ein Zeugnis dafür sei, dass sein Autor in dem „Ebed Jahwe" der bekannten deuterojesajanischen Stücke den messianischen König aus Davids Geschlecht erblickte. An sich ist es auch möglich, dass er wie zu seiner Zeit Deuterojesaja an einen bestimmten Träger des davidischen Verheissungserbes dachte, aber ebenso gut möglich ist es auch, ja, ich halte es für wahrscheinlicher, dass er vielmehr an Davids Erben überhaupt dachte, wer immer aus Jojachins (seit Ez. 17, 22 ff.) allein in Betracht kommender Nachkommenschaft es auch sein mochte, der in der Zeit der Vollendung zum königlichen Haupt des neuen Gottesvolkes erhoben werde. Und sollte dies letztere der Wahrheit entsprechen, so würde also bis zu einem gewissen Grade der „Ebed-Jahwe" für unsern Autor kollektivischen Charakter gewonnen haben, indes in einer Form, die die individuelle persönliche Auffassung ohne weiteres in sich schloss[1]).

Nun ist es zuletzt noch von Interesse, wenigstens vermutungsweise die Zeit festzustellen, in der unser Autor das grosse Werk hergestellt haben mag. Duhm (der jüngst von neuem in seinem Kommentar d. B. Jesaja[2] 1902, seine Ansicht geäussert hat) u. a. sind der Meinung,

[1]) Ich möchte nicht unterlassen, selbst die, welche die messianischen Weissagungen in Jes. I für Erzeugnisse jüngerer Zeit halten zu müssen glauben, zu denen erfreulicherweise Duhm (vgl. auch in der neuen Auflage seines Kommentars die Vorbemerkung zu 2, 2—4) auch jetzt nicht gehört, auf die Möglichkeit hinzuweisen, auf Grund der oben von mir aufgestellten These die Entstehung der messianischen Weissagungen in Jes. I mit der der Ebed-Jahwe-Stücke in engere Beziehung zu setzen. Ausser der Verwandtschaft des sie alle beherrschenden Geistes und der besonderen in ihnen ausgeprägten Gedanken könnten sie auch noch die formelle Gestalt derselben geltend machen. Es handelt sich thatsächlich auch bei den Weissagungen in Jes. I um ursprünglich rhythmisch ganz regelmässig aufgebaute Strophen, und dazu sichtlich um die gleichen rhythmischen Schemata, in denen sich auch die Ebed-Jahwe-Stücke bewegen. Man könnte also, wenn man es überhaupt für möglich oder gar für sicher hält, dass Jesaja selbst keine persönlich-messianische Weissagungen ausgesprochen habe, die Einarbeitung der jetzt im Bereiche von Jes. I befindlichen Weissagungen solchen Inhalts zusammen mit der der Ebed-Jahwe-Lieder, die man meint Deuterojesaja absprechen zu müssen, dem von uns angenommenen Autor des ganzen Jesajabuches zuschreiben. Für den Verfasser derselben brauchte man ihn ja nicht zu halten, freilich ginge auch das.

c. 56—66 seien nach Inhalt und Form als das Erzeugnis eines einzigen Schriftstellers, des sog. Tritojesaja, zu betrachten und kurz vor der Wirksamkeit des Nehemia in Jerusalem geschrieben worden (Duhm a. a. O. S. XIII). Ob diese Einheitlichkeit im Sinne Duhm's wirklich vorhanden ist (vgl. S. XVIII), will ich dahin gestellt sein lassen; in welchem Sinne auch ich jedenfalls von einer solchen Einheitlichkeit der Verfasserschaft bei diesen Kapp. reden kann, ergiebt sich ja zur Genüge aus den vorhergehenden Ausführungen; im Sinne Duhm's glaube ich schwerlich eine solche zugeben zu dürfen; doch darüber werde ich bei anderer Gelegenheit weiteres zu sagen Anlass haben. Hinsichtlich der Zeitbestimmung für diese Kapitel würde ich bis zu einem gewissen Grade, wie sich aus meinen Ausführungen über die in ihnen erkennbaren zeitgeschichtlichen Züge ja ergiebt, mit Duhm zusammentreffen. Es wäre eben ungefähr die gleiche Zeit, aus der die Maleachiprophetie zu verstehen ist, in die wir damit versetzt würden. Und dazu würden vornehmlich auch, um das hier noch hervorzuheben, die Anschauungen über den Kultus und sein Verhältnis zur sittlichen Bewährung der Jahwetreue stimmen. Nirgends merkt man eigentlich etwas von der Wirksamkeit der kultusgesetzlichen Reformarbeit eines Ezra und Nehemia. Gewiss wird c. 65. 66 auch treue Beachtung der Vorschriften über das, was im Kultus mit Jahwe in Berührung gebracht werden darf, auch über das, was man essen darf und was nicht, gefordert, die Nichtachtung derselben als Greuel für Jahwe gebrandmarkt und als Grund zur göttlichen Rache betrachtet. Aber ich glaube, es geht alles doch nicht über das hinaus, was in der deuteronomischen Gesetzgebung ausgesagt wird (vgl. auch das Wort für Fremde und Verschnittene c. 56 mit Deut. 23, 2 ff.), und die Ausführungen in c. 58 über rechtes und nicht rechtes Fasten könnten auch allenfalls besser als in der Zeit vor der Promulgierung der priesterlichen Gesetzgebung geschrieben angesehen werden, wenngleich ich das nicht so sehr betonen möchte. Immerhin dürften diese Ausführungen uns eher in die zeitliche Nähe von Sach. 7 führen als in die von Mal. 1, 6 ff.; 3, 13 ff. (man vgl. aber Jes. 58, 13 mit Mal. 1, 6), während die aus dem c. 65. 66 getadelten Verhalten sich ergebende Forderung richtigen kultischen Verhaltens in die Richtung von Mal. 3, 7 ff. weisen könnte. Doch, wie dem auch sei, ich glaube in der That, im allgemeinen dürfte Duhm's Ansetzung von 56—66 das Richtige treffen,

nur würde ich das Urteil dahin modificieren, der Autor, dem wir das ganze Jesajabuch in dem Sinne, wie ich bisher davon geredet habe, verdanken, habe etwa um die Mitte oder im dritten Viertel des fünften Jahrhunderts sein Werk geschaffen; nicht also blos c. 56—66, sondern c. 1—66 seien als den zeitgeschichtlichen Bedürfnissen entsprechend planmässig aufgebautes und redigiertes Sammelwerk damals geschaffen worden, wobei zunächst auch mit Bezug auf c. 56—66 ganz unentschieden gelassen wird, aus welcher Zeit die einzelnen Bestandteile, die hier zu einer höheren Einheit zusammengefasst sind, abzuleiten sein mögen.

Gegen diese Vorstellung muss aber Duhm Einspruch erheben, denn er sagt (S. VII), im 3. Jahrhundert v. Chr. citiere der Chronist (2 Chron. 36, 22 f. = Ezra 1, 1 ff.) die deuterojesajanische Verheissung (Jes. 44, 28), Cyrus werde den Tempel bauen lassen, als ein Wort Jeremias, er halte also Jes. 40—66 oder einen Teil davon für jeremianisch; es folge daraus zwar nicht, dass zu der Zeit Jes. 40—66 mit dem Buche Jeremia verbunden gewesen sein müssten, wohl aber, dass diese Kapp. damals noch nicht zum Buche Jesaja gehört hätten. Abgesehen davon, dass ich Jes. 44, 28^{b} nicht für einen ursprünglichen Bestandteil des Textes halte, sondern für einen jüngeren Zusatz — der aber ebenso gut von dem Autor unseres Buches herrühren kann, als von einer noch jüngeren Hand —, glaube ich auch, dass Duhm zuviel aus 2 Chron. 36, 22 schliesst. In dem ganzen Abschnitte vorher von v. 11 an tritt die Persönlichkeit des Propheten Jeremia den geschichtlichen Thatsachen entsprechend stark in den Vordergrund, und in v. 20 f. wird berichtet, die, welche bei der Katastrophe 587 nicht getötet wurden, seien nach Babylonien in die Gefangenschaft geführt worden und dort geblieben bis zum Beginn der Perserzeit (d. i. 538), nämlich 70 Jahre lang. Dazu wird dann bemerkt, das sei geschehen entsprechend einem durch Jeremia verkündigten Jahweworte. Und das bezieht sich auf Jer. 25 (v. 11 ff.), vgl. dazu 29, 10 (u. Sach. 1, 12). Ist es nun wirklich nötig, in v. 22, mit dessen Anfangsworten auf den Schluss von v. 20 zurückgegriffen wird, wenn dort gesagt wird, Jahwe habe den Perserkönig Cyrus angetrieben, den anscheinend wörtlich mitgeteilten Befehl zu erlassen, damit das von Jahwe durch Jeremia geredete Wort in Erfüllung gehe, diese letztere Bemerkung auf Jes. 44, 28 zu beziehen? Liegt es nicht viel näher, darin auf die gleiche Prophetie des

Jeremia hingewiesen zu sehen wie in v. 21? Denn das verstand sich ja doch auch für Jeremia von selber, dass, wenn er nach jenen 70 Jahren einen Wechsel in dem Geschick seines Volkes zum Guten ankündigte, das erste und vornehmste Stück in der Erneuerung des Landes und Volkes die Wiederaufrichtung des Hauses Jahwes sein würde. Ich kann also Duhm's Folgerung nicht für richtig oder doch nicht für triftig halten. Und zwar bestärkt mich in der Ablehnung seines Schlusses auch noch ein anderes. In der Chronikstelle v. 21 heisst es: es sei das vorher Berichtete geschehen, damit Jahwe's durch Jeremia verkündigtes Wort in Erfüllung gehe, bis dass das Land seine Sabbathe ersetzt erhalten habe, alle Tage, in denen es wüste lag, hätte es Ruhe gehabt, bis 70 Jahre vollendet waren. Die Worte עד רצתה וגו sind nun ein fast wörtliches Citat aus Lev. 26, 34 f. Nach Duhm's Folgerung zu v. 22 würde man bei v. 21 annehmen können, dass der Chronist jene Worte auch für jeremianisch gehalten habe, während in Wahrheit sich lediglich die Schlussbemerkung in Bezug auf die Dauer des Gerichts von 70 Jahren als jeremianisch erweist. Es liegt also auch von hier aus durchaus nahe, die Bezugnahme auf Jeremias Prophetie in v. 22 auf nichts anderes zu erstrecken, als auf das, worauf sie in v. 21 geht, nämlich auf die Zahl der Jahre, die das Gericht dauern sollte[1]). Es würde demnach auch nichts im Wege stehen, anzunehmen, dass zur Zeit des Chronisten Jes. 40—66 wirklich schon längst in einem Jesajabuche standen.

Nun verwertet Duhm (a. a. O.) auch 2 Chron. 32, 32 zu einem bedeutsamen Schlusse, nämlich zu dem Schlusse, zur Zeit des Chronisten sei auch c. 1—39 noch nicht in der jetzigen Verfassung vorhanden gewesen. Er sagt, der Chronist kenne nach der genannten Stelle zwar c. 36—39, sehe sie auch für jesajanisch an, citiere sie aber nicht aus einem Jesajabuche, sondern aus dem Buche der Könige von Juda und Israel. Unfehlbar würde er ein Jesajabuch als Quelle genannt haben, wenn er ein solches gekannt hätte, denn er empfinde seine Abhängigkeit von den Büchern Samuelis und Könige offenbar als lästig (?!).

[1]) Dass diese Zahl in Jeremias Prophetie in jüngeren Zeiten die Geister besonders beherrschte und in apokalyptischer Hinsicht beschäftigte, wissen wir ja auch aus Dan. 9, 1 ff. Uebrigens halte ich die Zahl 70 nicht für ursprüngliches Gut der Prophetie Jeremias. Die Ursprungsstelle derselben ist in Sach. 1, 12; in Jer. 25. 29 gehört sie der Bearbeitung des älteren Textes an.

Wenn aber damals c. 36—39 noch nicht in einem Jesajabuche gestanden, so hätten auch c. 1—35 damals noch nicht ihre jetzige Form und Vollständigkeit besessen, da wahrscheinlich derjenige, der c. 36—39 aus dem Geschichtsbuche herüber nahm, auch c. 1—35 zusammengestellt habe (womit ich, wie ich früher zeigte, übereinstimme). Doch wie steht die Sache? 2 Chron. 32, 32 werden wir, wenn wir mehr von Hiskia wissen wollen, verwiesen auf „das Gesicht des Propheten Jesaja, des Sohnes Amoz', im Buche (על כפר) der Könige von Juda und Israel". So lesen wir im masoretischen Texte, und der Wortlaut macht den Eindruck, als sei „das Gesicht Jesajas" in dem „Buche der Könige ..." zu suchen. Dass aber der Abschnitt in 2 Reg. 18—20 als חזון ישעיהו citiert werden könnte, leuchtet doch nicht recht ein. Es ist dort gewiss von Jesaja und seinen „Gesichten" die Rede, aber das ist doch nur episodisch in der ganzen Erzählung über die Regierungszeit des Königs. Bedenklich gegen diese Auslegung des Textes kann ja auch der Umstand machen, dass die Worte חזון ישעיהו וג׳ mit Jes. 1, 1 identisch sind, man also daraus das Recht zu entnehmen geneigt sein könnte, eben an das Jesajabuch zu denken. Dazu kommt, dass LXX statt jenes על כפר vielmehr ועל כפר voraussetzt, also das „Gesicht Jesajas" von dem „Buche der Könige ..." unterscheidet, und dass sie darin vom Targum und der Vulgata unterstützt wird, kann ihrem Zeugnis nur noch mehr Kraft verleihen. Mindestens ist also der überlieferte hebräische Text zweifelhaft, und es ist daher m. E. nicht erlaubt, die Schlussfolgerung darauf zu bauen, die Duhm darauf gebaut hat. M. E. steht also auch von hier aus nichts unserer Ansicht im Wege, dass das ganze Jesajabuch nicht nur schon vor dem Chronisten da war, sondern auch in seinem ganzen gegenwärtigen Umfang und Aufbau zu der oben näher fixierten Zeit hergestellt worden ist. Es würde sich nur fragen, ob im Inhalt hier oder da Stücke vorliegen, die auf eine jüngere Zeit hinweisen und die sich nicht als nachträgliche (mehr oder weniger glossatorische) Einschübe begreifen lassen, — eine Frage, die nur auf Grund eindringendster Untersuchung des Einzelnen beantwortet werden kann. Jedenfalls halte ich die von Duhm u. a. vertretenen litterarhistorischen Urteile über die ganz späte Entstehungszeit mancher Stücke nicht für richtig oder doch nicht für genügend begründet. Selbstverständlich kann ich zu dieser generellen Ablehnung jetzt

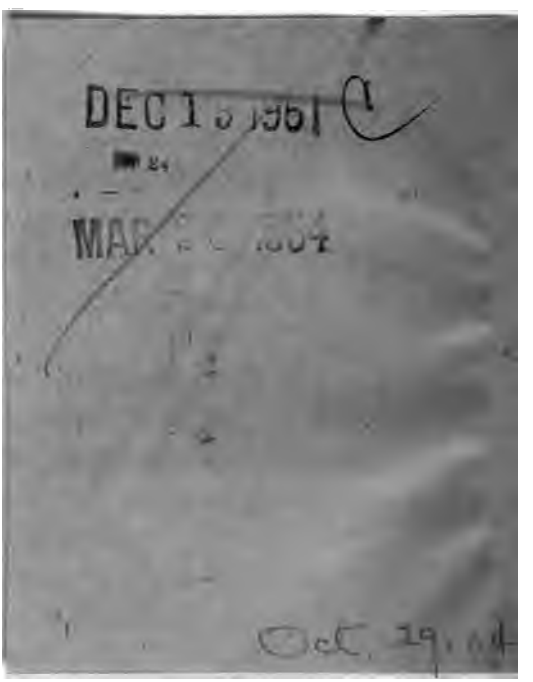
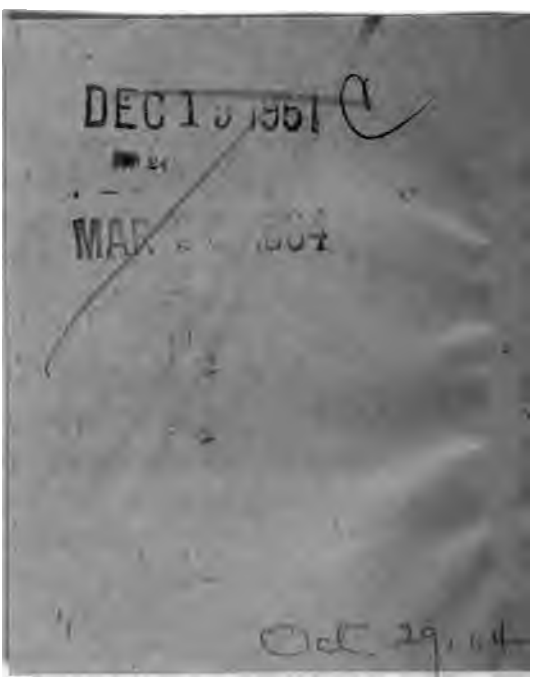
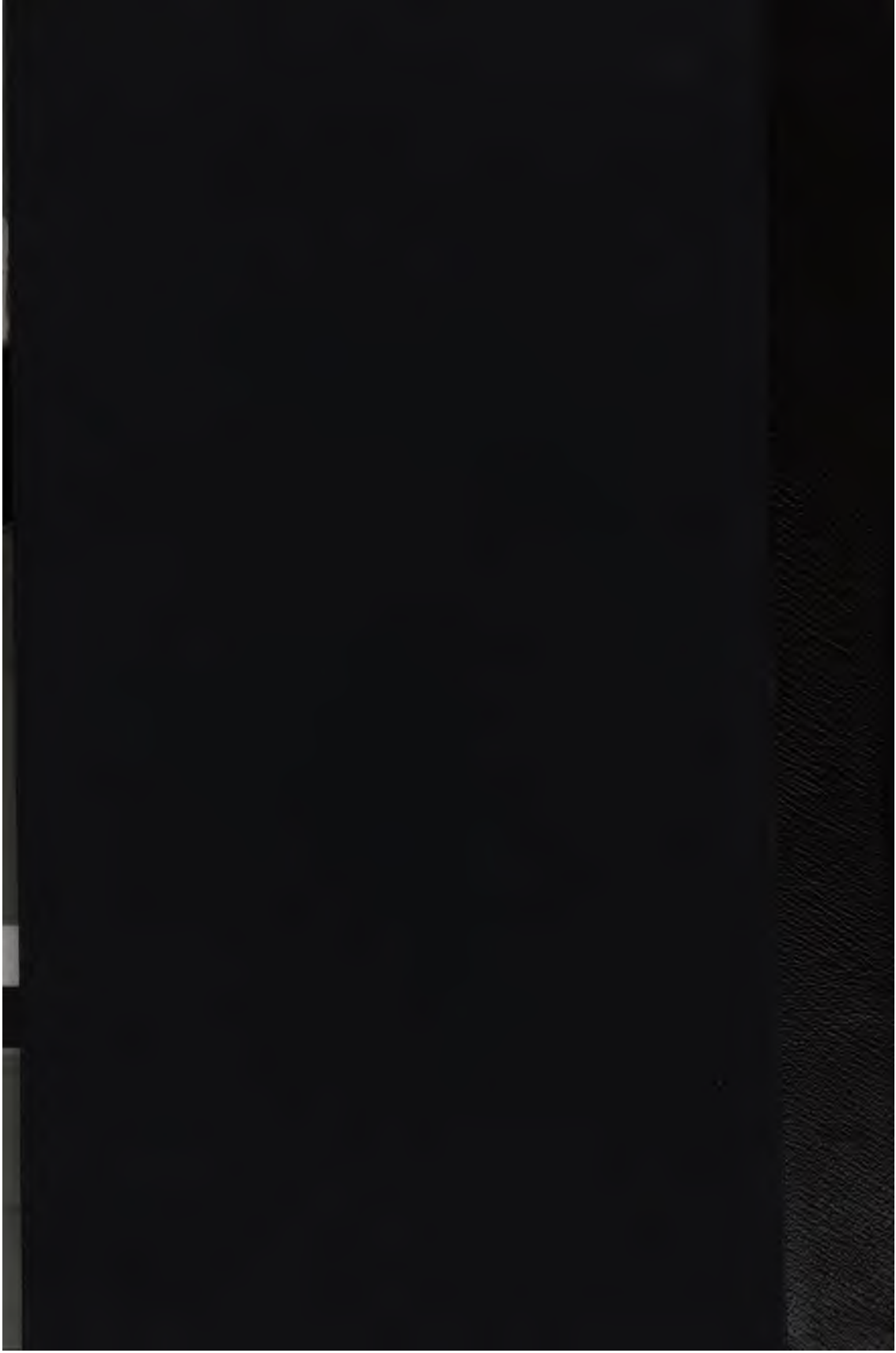
eine Begründung auch nur für einen einzelnen Fall nicht hinzufügen.

Setzen wir nun die für uns für richtig gehaltene Bestimmung der Zeit der Entstehung des Jesajabuches in Beziehung zu der in der voranstehenden Studie behandelten Genealogie, so würde der Autor des Buches, wenn anders unsere dortigen chronologischen Vermutungen im Grossen und Ganzen das Richtige getroffen haben sollten, seine Arbeit so ziemlich in der gleichen Zeit gethan haben, in die uns die 1 Chron. 3,23 genannte Generation versetzen mag (vgl. S. 110 ff.). Die Namen der Davididen dieser Generation, אליועיני, חזקיה und עזריקם, würden vortrefflich zu der Stimmung passen, von der der Autor des Jesajabuches anscheinend beherrscht ist. Es ist die Stimmung freudiger Zuversicht auf Jahwe, seine Macht und Hülfe inmitten, ja, trotz einer religiös und sittlich korrumpierten, die Treue gegen Jahwe verhöhnenden, feindseligen Umgebung. Sichtlich erwartete der Vater, der seinen drei Söhnen die bedeutungsvollen Namen gab, genau so wie der Autor, der das Jesajabuch seinen Zeitgenossen schenkte, wie die Schlusskapitel unzweideutig verraten, dass Jahwe nun bald gegen seine und der Seinen Feinde einschreiten und alle Verheissungen für Volk und Daviddynastie in Erfüllung gehen lassen werde. Er hatte auch gelernt, was unser Autor nicht blos dem Davidsgeschlechte sondern der ganzen Gemeinde des Volks einschärfen wollte, wo und wie er sein und seines Hauses Heil finden könne. Natürlich handelt es sich hierbei nur um eine Vermutung, immerhin aber ist der inhaltliche Parallelismus zwischen jenen drei Namen und dem, was das Jesajabuch gerade auch die Träger des Davidserbes lehren konnte und sollte, beachtenswert. Man braucht ja nur auf den Gegensatz des Inhalts des ersten Namens אליועיני zu dem Verhalten des Königs Ahas, von dem wir Jes. 7 lesen, und auf das Zusammentreffen des Namens des zweiten Sohnes mit dem des alten frommen Königs Hiskia, von dessen gottgefälligem Verhalten in sehr gefährlicher Lage c. 36. 37 berichtet wird, und zu dessen Erfahrung ja auch der dritte Name עזריקם passen würde, zu achten, um anzuerkennen, dass jene Vermutung nicht ganz unbegründet sei. Jedenfalls bezeugt der Inhalt dieser drei Namen, dass der Vater ihrer Träger irgendwelchen Grund gehabt haben muss, gerade diese Namen zu wählen. Die Entwickelung der Verhältnisse seiner Zeit muss ihn ver-

anlasst haben, seiner festen Zuversicht auf Jahwes Hülfe in solcher Weise Ausdruck zu verleihen. Freilich ist es wenigstens vorläufig nicht ratsam, mehr zu sagen. Für jetzt genügt es, auf die naheliegende Nebeneinanderstellung jener Namen mit dem zeitgeschichtlichen Zeugnis des Jesajabuches hingewiesen zu haben.

3 2044 069 585 537

3 2044 069 585 537



3 2044 069 585 537